

VU Research Portal

Waarheid en tijd bij Heidegger

Vasterling, V.L.M.

1993

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Vasterling, V. L. M. (1993). *Waarheid en tijd bij Heidegger*. [, Vrije Universiteit Amsterdam].

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

VERONICA VASTERLING

W a a r h e i d
e n T i j d
b i j
H e i d e g g e r

VRIJE UNIVERSITEIT

WAARHEID EN TIJD BIJ HEIDEGGER

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

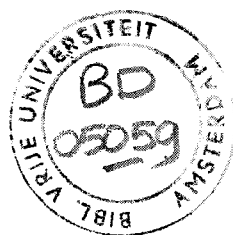
ter verkrijging van de graad van doctor aan
de Vrije Universiteit te Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
dr. C. Datema,
hoogleraar aan de faculteit der letteren,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der wijsbegeerte
op woensdag 3 februari 1993 te 15.30 uur
in het hoofdgebouw van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Veronica Laetitia Maria Vasterling

geboren te Ittervoort

Promotor : prof.dr. Th. de Boer
Referenten: prof.dr. O.D. Duintjer
prof.dr. B. Vedder



Inhoudsopgave

INLEIDING	7
I HET GRIEKSE BEGRIP VAN ZIJN EN WAARHEID: PARMENIDES, PLATO EN ARISTOTELES	11
§1 Het Griekse waarheidsbegrip en de adaequatio waarheid	11
§2 De relevantie van Aristoteles voor Heidegger	13
§3 Zijn en waarheid: Parmenides en Plato	15
§4 Zijn, waarheid en logos bij Aristoteles	20
§5 Vooruitblik	25
II ONTOLOGISCHE WAARHEID: AANWEZIG ZIJN	27
§1 De vooronderstellingen van <i>Sein und Zeit</i>	27
§2 De discussie rond boek IX van de <i>Metaphysica</i>	29
§3 Waarheid als aanwezig zijn	31
§4 Verstaan: intentionaliteit en transcendentie	35
§5 Eindigheid en oneindigheid	38
§6 Ontologische differentie	42
§7 Conclusie	44
III DE TIJD: EXTASE EN TEGENWOORDIGHEID	47
§1 De ontwikkeling van het tijdsprobleem	47
§2 De thesen omtrent de tijd in <i>Sein und Zeit</i>	50
§3 Inventarisatie	57
§4 Tijd als extase	59
§5 De deconstructie van de ontotheologie	64
§6 De rechte lijn en de lus	69
§7 Zijn, tijd, ontologische differentie	74
§8 Twee verhalen	78
	5

IV	DE VRAAG NAAR DE ONWAARHEID: HET VERSTAAN	83
§1	Paragraaf 44 van <i>Sein und Zeit</i>	83
§2	De vraag naar de mogelijksvoorwaarden van logische (on)waarheid	87
§3	De logische structuur van het verstaan	90
§4	Taal en wereld	93
§5	Woord en ding; individu en taal	95
§6	Taal en zijn	98
§7	Waarheid en tijd	101
§8	Contextuele criteria	105
§9	Waarheidsverlangen	110
V	DE VRAAG NAAR DE ONWAARHEID: HET ZIJN	115
§1	De wending	115
§2	De verschuivingen in de waarheidsproblematiek	118
§3	Het probleem van de onwaarheid: Aristoteles	119
§4	Van <i>alètheia</i> naar <i>homoioosis</i>	123
§5	'Zoveel zijn, zoveel schijn'	129
§6	De waarheid van het zijn	134
§7	Ontologische oppositie	137
VI	ONTOTHEOLOGIE	141
§1	Nogmaals zijnsvergetelheid	141
§2	Metafysica als ontotheologie	143
§3	Het raadsel van het zijn	148
§4	Zin	151
§5	Oorsprong	155
	GERAADPLEEGDE LITERATUUR	159

Inleiding

“...in jeder philosophischen Erkenntnis muss nicht das entscheidend werden, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt.”¹

“Wege – nicht Werke” is het motto dat Heidegger enkele dagen voor zijn dood opstelde voor de uitgave van zijn verzameld werk². Waarschijnlijk heeft hij met dit motto het open, onafgesloten karakter van zijn werk willen benadrukken. Heideggers oeuvre is inderdaad geen afgerond geheel. Zijn werken vormen geen hecht geconstrueerd bouwwerk zoals bij voorbeeld de kritieken van Kant. Heideggers denkwegen zijn echter allerm minst willekeurige, op goed geluk ingeslagen paden van het filosofische denken. Alle wegen leiden bij Heidegger namelijk naar Rome: naar de zijnsvraag. Met betrekking tot de zijnsvraag zijn er – zo luidt de hypothese van deze studie – hoofdzakelijk twee wegen te onderscheiden. De ene weg kan geïnterpreteerd worden als een breuk met de overgeleverde metafysica, de ontotheologie. Via deze weg worden de contouren van een nieuw metafysisch ontwerp aan gene zijde van de ontotheologie zichtbaar. De andere weg ligt min of meer in het verlengde van de ontotheologie. Deze weg bestaat voornamelijk uit de herinterpretatie van enkele ontotheologische karakteristieken. Hij kan eventueel beschouwd worden als een vernieuwing van de ontotheologie.

Vanaf de Grieken tot en met de moderne tijd kan de metafysica gekarakteriseerd worden als ontotheologie. Wat ontotheologie inhoudt kan, heel globaal, samengevat worden in drie punten. Ten eerste is de ontotheologie gebaseerd op het onderscheid tussen een tijdloos en een tijdelijk zijn(de). Ten tweede interpreteert zij het tijdloze zijn(de) als het ware zijn(de). Ten derde beschouwt zij het tijdloze, ware zijn(de) als grond of zin van het tijdelijke zijn(de). De overgeleverde naam voor het ware, tijdloze zijn(de) is God.

Van meet af aan heeft Heidegger een kritische positie ingenomen ten aanzien van het overgeleverde zijnsbegrip. Was de ontotheologische maatstaf voor het zijn steeds de

1. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Vittorio Klostermann Frankfurt a.M. 1973, p. 195.

2. Het motto ontleen ik aan de halfjaarlijkse brochure (nov. 1991 p. 3) van de uitgever van de Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main.

tijdloosheid, in *Sein und Zeit* (SZ) stelt Heidegger de vraag naar het zijn in het perspectief van de tijd. In SZ entameert Heidegger het project om zijn in samenhang met tijd te denken. Eveneens van begin af aan echter, is de zijnsvraag verbonden met de zin- of grondvraag.

Beide perspectieven laten zich niet goed verenigen. Het perspectief van 'zijn en tijd' behelst een fundamentele deconstructie van het overgeleverde zijnsbegrip, terwijl het perspectief van 'zijn en grond (of zin)' juist een bevestiging of continuering van het overgeleverde zijnsbegrip inhoudt. Met name in het vroege werk, d.i. het werk van de jaren twintig, en het werk van de laatste periode, d.i. de jaren vijftig en zestig, is de frictie tussen beide perspectieven goed merkbaar. In het werk van de middenperiode daarentegen, d.i. het werk uit de jaren dertig en veertig, krijgt het perspectief van de grond of de zin de overhand.

Hoewel Heidegger zelf dat niet doet, zal ik in mijn interpretatie beide perspectieven of wegen met betrekking tot de zijnsvraag uit elkaar houden. Dat betekent dat ik, tot op zekere hoogte, Heidegger tegen Heidegger zal uitspelen. Uitgangspunt is de Heidegger die de overgeleverde metafysica deconstrueert en een begin maakt met het ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie. Op basis van deze Heidegger zal de Heidegger die gedeeltelijk bevangen blijft in ontotheologische denkschema's kritisch, soms zeer kritisch, geïnterpreteerd worden.

Met de hypothese, of stelling zo men wil, dat er twee wegen zijn met betrekking tot de zijnsvraag in Heideggers werk, één in het verlengde, en één aan gene zijde van de ontotheologie, heb ik het kader van mijn interpretatie aangegeven. De uitwerking en argumentatie voor deze hypothese vindt plaats door het hele boek heen, maar met name in hoofdstuk III, V en VI.

Het eigenlijke onderwerp van mijn interpretatie is het thema van de waarheid. Evenals het overgeleverde zijnsbegrip, staat Heidegger ook sceptisch tegenover het gebruikelijke filosofische waarheidsbegrip. De gebruikelijke opvatting van waarheid houdt in dat waarheid begrepen wordt als de overeenstemming (*adaequatio*) van de woorden, de uitspraken enerzijds, en de dingen, de feiten, de standen van zaken anderzijds. Volgens Heidegger is dit waarheidsbegrip niet oorspronkelijk omdat waarheid opgevat wordt als kenmerk van uitspraken. Waarheid is echter primair een kenmerk van het zijn. Heidegger komt tot deze overtuiging op grond van het Griekse, en met name Aristotelische, waarheids- en zijnsbegrip. Aangezien het van groot belang is voor een goed begrip van Heideggers waarheidsopvatting, zal ik deze studie beginnen met een overzicht van de – met het oog op Heideggers interpretatie – belangrijkste aspecten van het Griekse waarheids- en zijnsbegrip.

Tegen deze achtergrond zullen in hoofdstuk II, IV en V de verwickelingen van de waarheidsproblematiek in Heideggers werk gereconstrueerd worden. Om twee redenen is er sprake van verwickelingen rond de waarheidsproblematiek. Ten eerste raakt Heidegger, vanwege zijn oriëntatie op het Griekse waarheidsbegrip, verward in een probleem dat kenmerkend is voor het Griekse – in tegenstelling tot het moderne – waarheidsbegrip, namelijk het probleem van de onwaarheid. Ten tweede entameert Heidegger, geïnspireerd door het Griekse woord voor waarheid (*alètheia*),

in de loop van de jaren dertig een zeer verwikkelde en speculatieve interpretatie van waarheid en onwaarheid. Deze interpretatie resulteert uiteindelijk in de – naar ik aanneem – onbedoelde, maar meest ondubbelzinnige bevestiging van de ontotheologie in Heideggers werk.

Zowel wat het kader als het thema betreft, is het zwaartepunt van mijn interpretatie gelegen in het vroege werk, met name de colleges van de jaren twintig¹. Hoewel Heideggers vroege werk op de belangrijkste punten, i.e. zijn, tijd en waarheid, dubbelzinnig is, bieden vooral de colleges aanknopingspunten voor een interpretatie in het licht van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie. Een dergelijke interpretatie vereist wel dat het motto dat boven deze inleiding staat ter harte genomen wordt. Een beroep op het ongezegde is, daar ben ik mij van bewust, niet ongevaarlijk. Het kan gelden als een vrijbrief voor *hineininterpretieren*. Gezien hun, in vergelijking met het gepubliceerde werk, veel grotere gedetailleerdheid en helderheid, is het gevaar van *hineininterpretieren* in het geval van de colleges echter minder groot dan bij het gepubliceerde werk. De explicatie van het ongezegde in de colleges betreft hoofdzakelijk consequenties die naar mijn idee getrokken kunnen worden uit Heideggers analyses, maar die hij zelf niet trekt. Overigens lijkt dit meestal een heel onschuldige reden te hebben, namelijk tijdgebrek. Vaak behandelen de colleges slechts een deel van wat Heidegger zich, aan het begin van het college, voorgenomen had te behandelen. Bovendien is Heidegger in deze periode – die mijns inziens de meest productieve is van zijn hele oeuvre – met heel veel tegelijk bezig. Een en ander lijkt ertoe leiden dat Heidegger nauwelijks toekomt aan een rustige overweging van de implicaties en consequenties van zijn analyses. Hoe dat verder ook zij, de onuitgesproken implicaties en consequenties van de colleges zijn vaak minder onschuldig. Zij vormen de belangrijkste basis voor de hierboven geformuleerde hypothese van mijn interpretatie.

1. De colleges uit de jaren twintig zijn uitgegeven in de tweede afdeling (Vorlesungen 1919-1944) van de Gesamt ausgabe (Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.). Van de dertien colleges uit die periode zijn er tot op heden (januari 1992) zes nog niet uitgegeven. In dit boek zal naar de colleges verwezen worden onder het nummer dat ze in de Gesamtausgabe hebben, b.v. GA 21.

I Het Griekse begrip van zijn en waarheid: Parmenides, Plato en Aristoteles

“Vielleicht kommt die Wirmis, die den Gebrauch der Wörter *onta* und *einai*, Seiendes und Sein, durchsetzt, weniger daher, das die Sprache nicht alles genügend sagen kann, als vielmehr mit davon, dass wir die Sache nicht deutlich genug denken.”¹

§1 Het Griekse waarheidsbegrip en de *adaequatio* waarheid

Het gebruikelijke filosofische begrip van waarheid vat waarheid op als overeenstemming van het gezegde met de zaak zelf. De klassieke formulering luidt *adaequatio intellectus et rei*, d.i. de overeenkomst tussen het intellect, het denken of het oordelen enerzijds en de zaken, dingen, standen van zaken anderzijds. De opvatting van waarheid als overeenkomst is, al dan niet impliciet, gebaseerd op de vooronderstelling dat er een onderscheid is tussen de orde van de woorden, het spreken, het oordelen, het denken enerzijds en de orde van de dingen, de zijnden, dat wat is, anderzijds. Alleen op grond van een dergelijk onderscheid heeft het immers zin om te spreken van overeenkomst (waarheid) of niet-overeenkomst (onwaarheid).

Hoewel zij al een lange geschiedenis heeft, is deze waarheidsopvatting in de Griekse filosofie nog onbekend. Daarentegen kent de Griekse filosofie wel, althans in aanleg, het onderscheid tussen de orde van de *logos* (de woorden, het denken) en de orde van de *onta* (de zijnden, de dingen). Deze stand van zaken levert in eerste instantie een – vanuit ons huidige perspectief – nogal verwarrende situatie op wat betreft het gebruik en de betekenis van de termen waarheid (*alètheia*) en onwaarheid (*pseudos*) in de Griekse filosofie. Bij Plato en Aristoteles worden de termen waarheid en onwaarheid hoofdzakelijk gebruikt in samenhang met woorden uit de woordgroep ‘zijn’ (*on*, *einai*, *ousia* en dergelijke) en de woordgroep rond ‘logos’ (*dianoia*, *logos apophantikos*, *epistèmè*, *doxa* en dergelijke). Zij begrijpen waarheid echter niet als overeenkomst van ‘logos’ en ‘zijn(de)’. Waarheid en onwaarheid moeten veelmeer opgevat worden als kenmerk zowel van uitspraken, meningen en dergelijke als van het zijn der zijnden zelf.

1. *Der Spruch des Anaximander* (1946) in: *Holzwege* p. 334-335.

Pas in de Middeleeuwen wordt, overigens met beroep op Aristoteles, de hierboven genoemde adaequatio opvatting van de waarheid ontwikkeld. Deze is sedertdien, in verschillende vormen en (her)interpretaties, de dominante waarheidsopvatting gebleven. Ook wordt sedert de Middeleeuwen Aristoteles als de ‘vader’ van de adaequatio waarheid beschouwd. In §44 van SZ vat Heidegger de gangbare interpretatie van Aristoteles’ filosofie op het punt van waarheid als volgt samen:

“Aristoteles, der Vater der Logik, hat sowohl die Wahrheit dem Urteil als ihrem ursprünglichen Ort zugewiesen, er hat auch die Definition der Wahrheit als ‘Uebereinstimmung’ in Gang gebracht.” (p. 214)

Het behoeft geen diepgaande studie van Aristoteles, noch overigens van Heideggers vraagstellingen, om er achter te komen dat deze conclusies van de gangbare uitleg op zijn minst twijfelachtig zijn. Op basis van de Aristotelische tekst en van Bonitz’ uitputtende *Index Aristotelicus* kunnen twee bezwaren aangetekend worden¹. Ten eerste is het simpelweg onjuist dat Aristoteles ondubbelzinnig het oordeel als de oorspronkelijke plaats van de waarheid aangewezen zou hebben. Deze conclusie wordt tegengesproken door het hierboven vermelde feit dat waarheid en onwaarheid bij Aristoteles evenzeer kenmerk zijn van de logos als van het zijn(de) zelf. Ten tweede is het Griekse woord voor overeenstemming, d.i. *homoioosis*, vrijwel afwezig bij Aristoteles. De enige vindplaats die Bonitz in de *Index* (p. 512) aangeeft, namelijk de *Phusiognomonika*, is er een die niets van doen heeft met waarheid. Het werkwoord *homologeîn* (overeenkomen) zou eventueel opgevat kunnen worden als voorloper van het begrip van waarheid als overeenkomst. De toepasselijke vindplaats die Bonitz aangeeft (idem, p. 512) zegt echter niet dat waarheid bestaat in het overeenkomen van iets (een uitspraak) met iets anders (een zijnde), maar dat het ware in alle opzichten met zichzelf moet overeenkomen². Deze uitspraak verwijst naar wat volgens de Grieken tot het karakter van het ware zijn(de) behoort, namelijk zelfidentiteit, het met zichzelf identiek en bijgevolg onveranderlijk zijn. Op dit punt zal ik in de volgende paragraaf terugkomen.

Er zijn in Aristoteles’ werk geen aanwijzingen waaruit blijkt dat hij waarheid als overeenstemming opvat. Deze waarheidsopvatting vooronderstelt een duidelijke afbakening en bijgevolg een expliciete interpretatie van het onderscheid tussen het logische en het ontologische, tussen het denken, kennen en oordelen enerzijds en de zijnden, de zaken zelf anderzijds. Van een dergelijke afbakening en interpretatie is echter geen sprake in Aristoteles’ werk. Veelmeer wordt de verhouding van het logische en het ontologische gekenmerkt door een structurele dubbelzinnigheid; een dubbelzinnigheid waaraan wij niet meer gewend zijn en die bijgevolg noopt tot enige terughoudendheid bij de interpretatie van waarheid in het werk van Aristoteles.

Afgezien van Heideggers eigen, van de traditionele interpretatie afwijkende lezing van Aristoteles – die in het volgende hoofdstuk uitgebreid aan bod zal komen –, zijn

1. Bonitz, *Index Aristotelicus*, *Secunda editio*, Academische Druck- und Verlagsanstalt Graz 1955.

2. Verg. *Analytica Prior* 47a8-9: *dei gar pan to alêthes auto heautooi homologoumenon einai pantei*.

het hoofdzakelijk de meer recente, na-oorlogse interpretaties die wat voorzichtiger omspringen met het waarheidsbegrip bij Aristoteles (en Plato). Geeft Bonitz nog als eerste betekenis van *alètheia* aan: het overeenstemmen van het denken met de aard van de dingen (idem, p. 31), dan laten de recentere interpretaties van Aristoteles na de verhouding van het logische en het ontologische te herinterpreteren in termen van overeenstemming. Zo onderscheidt Friedländer drie betekenissen van de woorden *alèthes*, *alètheia*: “1) de juistheid van het spreken en menen, 2) de werkelijkheid van het zijn(de), 3) de oprechtheid, waarachtigheid en consciëntieusheid van het individu of karakter.”¹ Omdat het volgens Friedländer zowel bij Plato als Aristoteles moeilijk is om precies te expliciteren hoe de aard van het werkelijke zijn en de aard van een ware bewering verbonden zijn, laat hij de eerste (logische) en de tweede (ontologische) betekenis van waarheid naast elkaar staan. Dat wil zeggen, hij herinterpreteert beide niet binnen het perspectief van waarheid als overeenstemming.

Ook Cornelis Verhoeven wijst in zijn inleiding op de vertaling van de *Metaphysica Lambda* (*Het Opperwezen*) van Aristoteles, op de moeilijk te bepalen verhouding van het logische en het ontologische:

“Het is niet altijd duidelijk waar bij Aristoteles de grenzen van de metafysische pretenties liggen en of hij zijn speculatieve bovenbouw in stippellijnen dan wel in dik aangezette strepen wil tekenen. Het logische is vaak niet van het ontologische te onderscheiden. Als hij bijvoorbeeld in dit tractaat (1070 a 4) en op veel andere plaatsen in zijn werk zegt: *anankè dè stènai*, ‘het kan niet anders of er moet een eind aan komen’ of ‘het moet noodzakelijk ergens ophouden’, kunnen we ons afvragen: bedoelt hij hiermee de onmogelijkheid van een eindeloze reeks van oorzaken in de natuur of de ongeoorloofdheid van een eindeloze reeks van schakels in een redenering? (...) Een derde mogelijkheid is dat voor Aristoteles de taal of de logica en de realiteit zozeer samenvallen, dat het dilemma zich bij hem niet kan voordoen.”²

In de passages over waarheid die we in Heideggers interpretatie van Aristoteles zullen tegenkomen, is het de derde mogelijkheid die zich het meest opdringt. Waarheid, zo lijkt het, wordt door Aristoteles tegelijkertijd in het bereik van het logische en het ontologische geplaatst. Er lijkt bij hem sprake van een “parallellie van zijn en denken” zoals Verhoeven het noemt (idem, p. 12).

§2 De relevantie van Aristoteles voor Heidegger

Precies datgene wat de hedendaagse lezer van Aristoteles frustreert intrigeerde Heidegger, namelijk de open, onbepaalde verhouding van het logische en het ontolo-

1. Friedländer, *Plato, An Introduction*, New York 1958, p. 224. Verg. ook p. 228-229.

2. Verhoeven, *Het opperwezen. Metaphysica Lambda* (Ambo Klassiek, 1989), p. 12.

gische. Heidegger slaagt erin deze verhouding met andere ogen te bekijken dan die van de moderne filosofische traditie van Kant tot en met Husserl, de traditie waarin Heidegger zelf opgeleid is. Twee verschillen tussen de Griekse en de moderne traditie zijn Heidegger al heel snel opgevallen. Heel globaal aangeduid betreft het de volgende twee punten.

De open, onbepaalde verhouding van het logische en het ontologische bij de Grieken heeft in de moderne traditie plaats gemaakt voor een (impliciete) hiërarchie. In de moderne traditie vormt het logisch-kentheoretisch perspectief – het kennen en denken van het subject bij Kant of de akten van het intentioneel bewustzijn bij Husserl – het uitgangspunt van de meeste filosofische vraagstellingen. Het logisch-kentheoretisch perspectief is in ieder geval maatgevend voor het ontologische of metafysische bereik. De visie op het zijn van de zijnden wordt vrijwel volledig bepaald door het model van een kennend, voorstellend subject tegenover de zijnden of de fenomenen als object van dit subject. De Griekse filosofie daarentegen, kent subjecten noch objecten. De filosofische zelfreflectie die leidt tot de bewustwording van het ik als denkend en kennend subject dat als zodanig constitutief is voor het verschijnen van de zijnden, is een denkwijze die typerend is voor de moderne tijd maar die in de Griekse traditie volkomen afwezig is¹. De Griekse filosofie is veel extraverter, zij denkt na over wat de blik treft terwijl de moderne filosofie veelmeer nadenkt over de rol van het denken, het subject, in wat de blik eventueel zou kunnen treffen. De Griekse denkhouding is in die zin bijna omgekeerd aan de moderne. Het Griekse denken wordt primair getroffen door het zijn, het verschijnen of aanwezig zijn van de zijnden. Deze ontologische dimensie is vervolgens maatgevend voor de logische, i.e. het denken, kennen, spreken van of over de zijnden. Dat wat vanuit ons huidige perspectief in eerste instantie een open, onbepaalde verhouding lijkt te zijn, blijkt in feite – zo zal Heidegger aantonen – wel degelijk bepaald te zijn. In de Griekse filosofie is het de ontologische dimensie die de logische bepaalt.

Het tweede verschil dat Heidegger opmerkt hangt samen met het eerste. Het betreft de status van de waarheid in de Griekse filosofie en in de moderne traditie. Wanneer de verhouding van het logische en het ontologische in de Griekse filosofie bepaald is door de ontologische dimensie dan heeft dat ook consequenties voor de status van de waarheid. In plaats van neutraal in die zin dat waarheid gelijkelijk een kenmerk is van het zijn(de) en de logos, is waarheid veelmeer primair ontologisch. Dat wil zeggen, waarheid verwijst primair naar het zijn van de zijnden en pas op grond daarvan krijgt waarheid als kenmerk van de logos betekenis. In de moderne traditie daarentegen, wordt de status en de betekenis van waarheid bepaald door het logisch-kentheoretisch perspectief. Op basis van het model van een kennend, voorstellend subject enerzijds en de zijnden of fenomenen als object van dit subject anderzijds, wordt waarheid geconcipieerd als overeenstemming of identiteit van het (subjectieve)

1. Paradigmatisch voorbeeld van deze denkwijze is natuurlijk Descartes' *cogito ergo sum*, ik denk dus ik ben.

denken, spreken, kennen, met het object van dat kennen, spreken of denken. Opgevat als overeenstemming is de status van waarheid primair die van een maatstaf of criterium met behulp waarvan we kunnen onderscheiden tussen ware en onware uitspraken.

De relevantie van het Aristotelische waarheidsbegrip is voor Heidegger in de eerste plaats gelegen in de connectie van waarheid en zijn. Gezien de allesoverheersende preoccupatie van Heideggers denken, d.i. de zijnsvraag, ligt het zeer voor de hand dat deze connectie zijn interesse wekte. Minstens even belangrijk echter in het vroege werk is een vooronderstelling met betrekking tot de moderne traditie in het algemeen en haar waarheidsbegrip in het bijzonder. Heidegger gaat ervan uit dat de moderne traditie, gevangen als zij is binnen het logisch-kentheoretisch perspectief, de zijnsvraag, c.q. de ontologische dimensie, ofwel miskent ofwel een zeer beperkte visie daarop ontwikkelt. Dit geldt, mutatis mutandis, ook voor het moderne waarheidsbegrip. Met betrekking tot de adaequatio waarheid of, zoals Heidegger het ook wel noemt, de oordeelswaarheid, ontwikkelt hij de hypothese dat deze waarheid ofwel herleidbaar is tot een ontologisch waarheidsbegrip, ofwel een ontologisch waarheidsbegrip vooronderstelt. De relevantie van Aristoteles in het licht van deze hypothese is dat er in het werk van Aristoteles indicaties te vinden zijn die erop wijzen dat waarheid als kenmerk van de logos herleidbaar is tot waarheid als kenmerk van het zijn der zijnden.

Samenvattend zijn de twee vragen met betrekking tot waarheid die Heidegger aanvankelijk het meest bezig houden: 1) wat houdt de connectie van waarheid en zijn in, c.q. wat betekent waarheid wanneer waarheid een kenmerk van het zijn der zijnden is? 2) Op welke wijze is logische of oordeelswaarheid herleidbaar tot ontologische waarheid, c.q. op welke wijze is ontologische waarheid (impliciet) voorondersteld in logische waarheid? Deze tweede vraag zal het probleem van de onwaarheid oproepen dat uiteindelijk een beslissende factor zal worden in de ontwikkeling van de waarheidsproblematiek.

In de volgende twee paragrafen zal ik een overzicht geven van de belangrijkste aspecten van het Griekse zijns- en waarheidsbegrip. Hoewel ik een aantal keer naar Heidegger zal verwijzen, is dit overzicht niet direct gebaseerd op de interpretaties die Heidegger zelf op dit punt heeft gegeven. Het is veelmeer een overzicht van die aspecten van het Griekse waarheids- en zijns-begrip die impliciet of expliciet een belangrijke rol spelen in Heideggers interpretaties – zoals ze in de volgende hoofdstukken opgenomen zullen worden – maar die door hem nooit in een samenhangend kader uitgewerkt zijn.

§3 Zijn en waarheid: Parmenides en Plato

Het hart van Parmenides' ontologie vormt de constatering dat het zijnde er is, dat het er niet niet is, en dat het hierin zijn afgeronde verwerkelijking en volmaaktheid bereikt – aldus Verhoeven in dezelfde, hierboven al geciteerde inleiding (p. 11).

Parmenides' zijnsleer is tamelijk formeel en statisch. De kern ervan vormt deze strikte en absolute disjunctie: het zijnde is en het niet-zijnde is niet. Het is volgens Parmenides de grote fout, de dwaling van de mensen dit strikte onderscheid tussen zijn en niet-zijn niet in te zien. Ze denken dat het zijnde ook wel eens niet zou kunnen zijn en dat het niet zijnde misschien ook zou kunnen zijn¹. Omdat zo het strikte onderscheid van zijn en niet-zijn verwordt tot een samenraapsel van zijn en niet-zijn, is een juist inzicht omtrent het zijnde niet meer mogelijk. Want wat is het zijnde? Parmenides begreep het zijnde als het volstrekt eenvoudig ene (*hen*) aanwezige dat ontstaan noch vergaan, wisseling noch veelvoud kent. Het zijnde is volstrekt eenvoudig en ten volle aanwezig omdat het elke vorm van niet-zijn uitsluit. Ontstaan, vergaan, wisseling, verandering en veelvoud impliceren alle een vorm van niet-zijn, een overgang van zijn in niet-zijn en vice versa. Het zijnde is wil dan zeggen dat het zijnde als het ware geen rest of mogelijkheid van niet-zijn 'in zich' heeft.

Naast het zijnde (*eon*) kent Parmenides' zijnsleer een ander grondwoord: het *noein*. Parmenides zegt, overeenkomstig zijn scherp onderscheid tussen zijn en niet-zijn, dat alleen het zijnde verneembaar (*noein*) en zegbaar (*legein*) is, het niet-zijnde daarentegen is niet verneembaar noch zegbaar. In dit licht moet het bekende fragment van Parmenides gezien worden dat ook door Heidegger meermaals aangehaald wordt: *to gar auto voein estin te kai einai* – want hetzelfde is vernemen en zijn. Noein is het loutere meevoltrekken van het zijn, het is een opnemend vernemen dat geheel opgaat in wat het verneemt. Zijn en vernemen zijn hetzelfde niet alleen omdat het vernemen een louter meevoltrekken van zijn is, maar ook omdat zijn begrepen wordt als 'restloos' verschijnen of tegenwoordig zijn. Vernemen *kán* juist daarom hetzelfde zijn als het zijn omdat het zijn een verschijnen is, een aanwezig of tegenwoordig zijn. Zijn als verschijnen impliceert dus tegelijkertijd verneembaarheid. Anders gezegd, de mogelijkheid van het menselijk vernemen is in eerste instantie gelegen in het zijn zelf². Deze conceptie van de verhouding van zijn en vernemen staat averechts op de ideeën daaromtrent in de moderne traditie. Wij beschouwen de mens als zelfstandig subject dat, voorzien van allerlei vermogens (zintuigen, verstand), staat tegenover een eveneens zelfstandige, objectieve werkelijkheid die alleen gekend kan worden wanneer de objecten zich richten naar de apriori vormen van het transcendentiaal subject. In deze visie past dan ook, zoals we gezien hebben, de opvatting van waarheid als overeenstemming tussen het denken, kennen en zeggen van het subject en de werkelijkheid van de objecten. Een goed begrip van *alètheia* daarentegen, vereist dat men deze moderne visie loslaat ten gunste van de Griekse conceptie van een menselijk vernemen dat zijn mogelijkheid primair in het aanwezig zijn, het verschijnen van de zijnden zelf vindt.

1. Verg. fragment 9 van Parmenides in *Die Vorsokratiker* (Reclam, Stuttgart 1987) p. 315-317.

2. Vergelijk op dit punt Heideggers bespreking van dit fragment van Parmenides in: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987 (eerste druk 1953), p. 106.

Hoewel Parmenides alleen van *alètheia* en niet van *pseudos* een bepaling geeft¹, vormt zijn uitspraak dat het zijn verneembaar en het niet-zijn niet verneembaar is de basis voor het tweeledige begrip van waarheid en onwaarheid dat we bij Plato en Aristoteles aantreffen. Ten eerste hebben waarheid en onwaarheid betrekking op het zijn(de) en niet-zijn(de) zelf, respectievelijk het *on (hoos) alèthes* en het *mè on (hoos) pseudos*. Het zijnde is 'waar' wil niets meer of minder zeggen dan: het zijnde is, en dat wil zeggen, het zijnde verschijnt, of, zoals Heidegger het noemt, is onverborgen. Het niet-zijnde is 'onwaar' betekent dan: het is niet, verschijnt niet, is verborgen. Ten tweede hebben waarheid en onwaarheid betrekking op het menselijk vernemen. Het vernemen is een *alètheuein*, een meevoltrekken, onthullen of ontdekken van het zijnde of, onder bepaalde voorwaarden, een *pseudesthai*, een bedekken van het zijnde of een zich vergissen ten aanzien van het zijnde. Met de mogelijkheid van *pseudos* en *pseudesthai* heeft Plato aanvankelijk grote moeite. Immers, wanneer het zijnde is, is het *alèthes* en dus verneembaar. Hoe kan het vernemen (*alètheuein*) dan tot een bedekken (*pseudesthai*) worden? Omgekeerd geldt dat alleen het niet-zijn(de) onwaar, verborgen (*pseudos*) is juist omdat het onverneembaar, onkenbaar en onzegbaar is. Maar wanneer het niet mogelijk is het niet-zijnde te vernemen en te zeggen hoe kan er dan überhaupt iets onwaars, dat wil zeggen: iets dat niet is, gezegd worden? Alles wat gezegd wordt, al het zegbare is en is bijgevolg *alèthes*, onverborgen. Het zeggen van het onware, het niet-zijnde, moet in deze visie een onmogelijkheid zijn. Het probleem van de onwaarheid – waar ik straks op terug zal komen – dat Parmenides zijn opvolgers nagelaten heeft, is het gevolg van zijn strikt onderscheid tussen zijn en niet-zijn. Dit onderscheid vormt het hoofdbestanddeel van de Parmenideïsche erfenis in de filosofie van Plato en Aristoteles. Naast de continuïteit van dit grondpatroon vertoont de filosofie van Plato en Aristoteles echter een veel grotere rijkdom en diversiteit dan die van Parmenides. Hoewel de grondwoorden van Parmenides, i.e. *eon* en *noein*, bewaard blijven bij Plato en Aristoteles, wordt hun filosofie gekenmerkt door grote aandacht voor, en verscheidenheid van andere – naast het *noein* – vormen van menselijk vernemen (*alètheuein*). Wanneer de loutere verneembaarheid van het zijn(de) de kern uitmaakt van Parmenides' filosofie, dan zien we bij Plato en Aristoteles een zekere verzelfstandiging van het vernemen, het denken ten opzichte van het zijn der zijnden. Teken van deze verzelfstandiging is het vragende karakter van hun filosofie. In plaats van de loutere constatering dat het zijnde is wordt Plato's filosofie beheerst door de vraag 'wát is..?' Daarmee gaat hij, aldus Verhoeven, "de weg op van het autonome denken dat zijn eigen wetten volgt en zijn constructies met de werkelijkheid vergelijkt. Aristoteles gaat, schematiserend gezegd, nog verder en probeert een antwoord te formuleren op de vraag naar het 'waarom', het 'hoe' en de werking van oorzaken." (idem p. 11)

1. Het woord *pseudos* komt in de overgeleverde fragmenten van Parmenides leerdicht niet voor. Met betrekking tot het door elkaar halen van zijn en niet-zijn heeft hij het wel over een 'dwalend verstand' (*plakton noon*) en 'nietswetende mensen' (*brotoi eidotes ouden*). Verg. *Die Vorsokratiker* p. 316-317.

Deze verzelfstandiging van het denken is misschien mede in de hand gewerkt door het probleem waar de erfenis van Parmenides hen mee opzadelde, namelijk de zeer *statische* bepaling van het zijn(de) en niet-zijn(de). Omdat het *on* bij Parmenides het karakter heeft van het *hen*, het volstrekt eenvoudig-ene aanwezig zijnde, en veelvoud en wisseling gelijk staat aan niet-zijn, wordt het factisch aanwezig zijn van het veelvoudige en wisselende in feite ontkend. Deze ontkenning stelt, volgens Ernst Tugendhat, Plato en Aristoteles voor de opgave het ene van het veelvoudige en het blijvende van het wisselende ontologisch te denken en wel op grond van het zijnsbegrip van Parmenides dat voor hen maatgevend bleef. Alleen een dergelijk ‘omdenken’ van de zin van *on* en *hen* stelt hen in staat het veelvoudige en wisselende zoals het factisch verschijnt, als *zijnd* te denken¹. Met dit ‘omdenken’ is volgens Heidegger een transformatie van de zin van zijn gemoeid in zoverre nu namelijk het niet-achtige (*Nichthafte*) in het wezen van het zijn opgenomen moet worden. De opname van het niet-achtige in het wezen van het zijn als het volstrekt ene (*hen*) betekent dat het ene uitwaaiert, zich ontplooit in een veelvoud².

Het proces van ‘omdenken’ resulteert bij Plato in het bekende onderscheid tussen een waar of eigenlijk zijn(de), de *idea* of *eidos*, en een nauwelijks of bijna niet zijn(de), het *mè on* dat slechts schijnt (*phainesthai*). In dit onderscheid blijven twee aspecten van Parmenides’ leer bewaard die van zeer groot belang zijn voor een goed begrip van de Griekse waarheidsopvatting en Heideggers interpretatie daarvan:

1) het ware zijn heeft het karakter van – wat Heidegger noemt – blijvende of bestendige aanwezigheid. Dit is echter nog een zeer globale omschrijving. Het ware zijn, de *idea* of *eidos*, is een bestendig aanwezig zijn omdat in dit bereik het zijn der zijnden, net als bij Parmenides, elke wisseling en veelvoud uitsluit. De ware zijnden hebben het karakter van een blijvende zelfidentiteit, een blijvend samenvallen met zichzelf dat elk anders-worden uitsluit, ze zijn zuiver, onvermengd, van een volstrekte eenvoud of enkelvoudigheid die elke veelvoud uitsluit³. Het zijnde dat op deze wijze is, het *on hoos alèthes*, noemt Plato *idea* of *eidos*, d.i. in traditionele vertaling ‘idee’, door Heidegger meestal letterlijk vertaald met ‘aانبlik’ of ‘uitzien’. Waarom noemt Plato de ware zijnden *idea* of *eidos*? Dit hangt samen met het tweede aspect van Parmenides’ zijnsleer, namelijk dat zijn verneembaarheid impliceert.

2) Aangezien het ware zijnde het karakter heeft van zuivere, enkelvoudige, zelf-identieke, blijvende aanwezigheid, geeft of toont dit zijnde zich volstrekt onverborgen of onthuld: het is *alèthes*. Omdat het ware zijnde verschijnt zonder enige verberging of verhulling (*pseudos*), zonder afwezigheid of anders- of niet-zijn, omdat het zijn van het ware zijnde elke ‘niet-achtigheid’ uitsluit, juist daarom is het ware zijnde het

1. Ernst Tugendhat *Ti kata tinos* (München 1958), p. 4-5.

2. GA 33, Aristoteles, *Metaphysik Thèta 1-3; Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (zomersemester 1931), p. 27-28.

3. Verg. voor deze bepalingen bij Plato, respectievelijk: *aei kata tauta kai hooseautoos echon* (Phaedr. 78c-d, Phil. 596), *katharon* (Phil. 53a-b, 55c, 59c 3; Symp. 211 e 1), *ameikton of akrates* (Phil. 53a, Symp. 211e 1), *asuntheton* (Phaedr. 78c-d).

bij uitstek 'zichtbare', verneembare (*voètos* of *eidos*) en weetbare (*gnootos*)¹. Net als bij Parmenides, zijn bij Plato vernemen en zijn dus 'hetzelfde'. Het ware zijn en het vernemen vallen als het ware samen in de zuivere aanblik, de zuivere tegenwoordigheid. Anders geformuleerd, bij het eigenlijk, waarlijk zijnde hoort een eigenlijk vernemen dat altijd een *alètheuein* is, dat nooit een *pseudesthai* kan worden.

Welke plaats krijgt nu de onwaarheid, d.i. het *mè on hoos pseudos* en de mogelijkheid van een *pseudesthai*, in Plato's filosofie? Parmenides' strikte onderscheid tussen zijn en niet-zijn wordt door Plato geherinterpreteerd als – enigszins schematiserend gezegd – het onderscheid tussen het ware zijn van de ideeën en het 'onware', want nauwelijks zijn van het wisselende en veelvoudige dat niet zozeer *is* maar *schijnt*. De strikte disjunctie van Parmenides wordt dus minder absoluut. Ook de veranderlijke, veelvoudige zijnden zijn nog enigszins maar de onbestendigheid van hun zijn maakt hun zijn tot een schijn. Omdat ze toch nog zijn, zij het onbestendig, heeft ook het nauwelijks zijn, het schijnen van de niet-identieke, veranderlijke en veelvoudige zijnden zijn eigen wijze van verneembaarheid. Dit is de zintuiglijke waarneming (*aisthèsis*) en het menen (*doxa*)². Aangezien het hier gaat om veranderlijke zijnden die zich als het ware tussen volledig aanwezig zijn en volledig niet zijn bevinden, moet ook het waarnemen en het menen gesitueerd worden tussen waarheid en onwaarheid, tussen een waar vernemen of weten, een *alètheuein* in de zin van *gnoosis* of *epistèmè* enerzijds en volstrekte onverneembaarheid of onwetendheid (*agnoosia* of *agnoia*) anderzijds. Met andere woorden, waarnemen en menen zijn nu eens waar, dan weer onwaar, ze zijn niet onfeilbaar (*mè anamartètōs*). Net als het vernemen van de ware zijnden, de ideeën, alleen maar een *alètheuein* kan zijn en nooit een *pseudesthai* vanwege de aard van het zijn van deze zijnden, is ook het waarnemen en menen nu eens een *alètheuein* dan weer een *pseudesthai* vanwege de aard van het zijn van de waarneembare zijnden, namelijk in dit geval een onbestendig, veranderlijk zijn.

Op basis van zijn herinterpretatie van Parmenides' disjunctie kan Plato tenslotte ook de hierboven weergegeven paradox met betrekking tot het onware spreken oplossen. Analooq aan het menen kan het spreken of zeggen nu eens waar dan weer onwaar zijn, namelijk wanneer het een zeggen van het veranderlijke, veelvoudige zijnde is. *Pseudos*, onwaarheid of vergissing ontstaat noch door het zeggen van het niet-zijnde, noch door het zeggen van het ware zijnde – in het eerste geval omdat het niet-zijnde niet gezegd kan worden, in het tweede geval omdat het zeggen van het ware zijnde geen *pseudos* toelaat. Het ontstaat door een verkeerde verbinding van het veelvou-

1. Vergl. Plato, *De Staat* 477a 2-4: *to men panteloos on panteloos gnooston, mè on de mèdamèi pantèi agnooston* (dat wat volledig is, is volledig weetbaar, en dat wat op geen enkele wijze is, is op geen enkele wijze weetbaar).

2. Verg. Plato *De Staat*, 477a3-478d9 waar de verschillende wijzen van vernemen als 'vermogens' (*dunamis*) gecorreleerd worden aan verschillende zijnswijzen. Het vermogen van de *doxa* wordt gecorreleerd aan "iets dat zodanig is dat het zowel is als niet is" (*dè ti houtoos echei hoos einai te kai mè einai*), "tegelijk is en niet is" (*hama on te kai mè on*).

dige. Wanneer het zeggen een zeggen van het veelvoudig, veranderlijk zijnde is, dan kan het veelvoudige op een juiste of onjuiste manier met elkaar verbonden worden in het spreken: er ontstaat een ware of een onware uitspraak.

§4 Zijn, waarheid en logos bij Aristoteles

Afgezien van het grote verschil in stijl, is de overgang van Plato naar Aristoteles ook inhoudelijk een grote stap. Plato beschouwt het ware zijn van de zijnden als een onveranderlijk, eeuwig zijn. Hoewel het tijdelijke, veranderlijke zijn(de), erkend wordt blijft het als een 'beeld' van de idee, als een schijnen, ondergeschikt aan het ware zijn. Bij Aristoteles daarentegen zien we een rehabilitatie van het veranderlijke zijn(de), van de *phainomena*. Weliswaar blijft ook voor Aristoteles het enkelvoudige, zelf-identieke, zuivere aanwezig-zijn het ware zijn en bijgevolg de maatstaf, maar de Platoonse splitsing tussen de blijvende, ware zijnden en de veranderlijke, nauwelijks of schijnbaar zijnden krijgt in zijn werk een andere interpretatie. Deze hangt samen met een probleem dat in Plato's filosofie uiteindelijk onopgehelderd blijft: het probleem van het *hen kai polla*, het ene en het vele.

In Plato's filosofie komen we het inzicht tegen dat "het zijn als het ene in zich het vele is"¹. De 'interne' ontologische verhouding van het ene en vele blijft echter duister in zijn werk. Plato suggereert dat we ons de verhouding van het ene en het vele als een pyramide moeten voorstellen. Aan de top van de pyramide staat dan de idee als omvattende eenheid terwijl de basis van de pyramide gevormd wordt door een onbegrensde veelheid van afzonderlijke dingen die als zintuiglijk waarneembare 'beelden' of instanties onder de idee vallen. Deze metafoor verwijst echter voornamelijk naar de logische structuur van het kennen, de zogenaamde *diairesis*, via welke we afzonderlijke dingen en fenomenen eerst onderscheiden als gelijksoortig om ze vervolgens onder een hogere, algemenere soort te groeperen en deze algemenere soorten vervolgens onder nog algemenere soorten tot we ten slotte de hoogste soort, de idee, bereiken². De ontologische polariteit van het ene en vele is daarmee niet opgelost. De vraag blijft immers hoe de idee die als waar zijnde het karakter van het ene – d.i. het zelf-identieke en enkelvoudige – heeft, tegelijkertijd een veelheid kan omvatten of al dan niet pyramidaal opgebouwd kan zijn uit veelheid.

Aristoteles lost het *hen kai polla* probleem op door een grondige herinterpretatie van het zijn. Anders dan Plato is zijn uitgangspunt daarbij de onmiddellijk – namelijk in de gewone dagelijkse ervaring van de wereld – zich gevende of tonende zijnden, de *phainomena*. Het (aanwezig) zijn van deze zijnden vertoont een tweevoudige structuur of gelaagdheid. Het is een *sugkeimai*, een tesamen-voorliggen of bij elkaar liggen, dat onderscheiden kan worden:

1. Heidegger GA 33, p. 28; vergelijk voor het volgende ook: Ernst Tugendhat, *Ti kata tinos*, p. 13.

2. Vergelijk op dit punt o.a. *Philebos* 14c-18d en *Sophistes* 218b-231e.

- 1) met het oog op het *on kath'hauto*, op dat wat het voor alle tesamen gekomen zijn al was (*to ti èn einai*). Dit is, vergelijkbaar met Plato's bepaling van het eigenlijke zijn(de), het ondeelbare, niet-samengestelde, volstrekt eenvoudig-ene blijvend aanwezige¹.
- 2) Met het oog op het *sugkeisthai/sugkeimenon*, d.i. het samengesteld zijn(de) dat ofwel een noodzakelijk tesamen ofwel een toevallig of veranderlijk tesamen (*on kata sumbebèkos*) kan zijn².

De tweevoudige structuur van het *sugkeisthai* – die vanaf de Middeleeuwen vertaald zal worden in ding of substantie met noodzakelijke dan wel toevallige eigenschappen – stelt Aristoteles in staat het vele, meervoudige te denken als het vele *van* het ene en het wisselende, veranderlijke als het wisselende *van* het blijvende. De ontologische polariteit van het ene, blijvende tegenover het vele, veranderlijke wordt opgeheven in het ontologische tweevoud van het eenvoudig-ene dat blijvend voorligt (*hupo-keisthai*) met, of ten grondslag ligt aan, het vele waarmee het noodzakelijk en dus blijvend dan wel toevallig en dus wisselend is samengesteld.

Ondanks deze herinterpretatie van het zijn blijft de formele status van (on)waarheid bij Aristoteles dezelfde als bij Plato.

In primaire zin is (on)waarheid een kenmerk van het zijn(de) zelf, namelijk het *on (hoos) alèthes* en het *mè on (hoos) pseudos*. Waarheid en onwaarheid betekenen respectievelijk het aanwezig zijn, dat wil zeggen, het zich geven, onthullen of ontbergen van de zijnden en het niet of afwezig zijn van het zijnde. Net als bij Parmenides en Plato hebben ook bij Aristoteles waarheid en onwaarheid als zijnskenmerk de zeer belangrijke connotatie van verneembaarheid, respectievelijke niet-verneembaarheid. In secundaire zin is (on)waarheid het kenmerk van de menselijke *psuchè*, namelijk het *alètheuein* en het *pseudesthai*, i.e. diverse vormen van vernemen van het zijn(de) en het bedekken of zich vergissen ten aanzien van het zijn(de).

Aristoteles onderscheidt een aantal aletheïsche functies of disposities. De belangrijkste daarvan zijn *noësis*, *aisthësis* en diverse vormen van logos. Deze aletheïsche functies zijn gerangschikt in een hiërarchische ordening. De maatstaf of het ordeningsprincipe van de ordening is afgeleid uit het primaire waarheidsbegrip, i.e. *alètheia* als het aanwezig of onverborgen zijn, en dus verneembaar zijn, van het zijnde. De maatstaf van de ordening is dan de mate waarin de aletheïsche functies in staat zijn de onverborgenheid, c.q. het aanwezig zijn van de zijnden mee te voltrekken. De mate van 'meevoltrekbaarheid' is op zijn beurt afhankelijk van de wijze van aanwezig zijn. De complexe, tweevoudige zijnsstructuur waar Aristoteles van uitgaat, kan namelijk uiteengelegd worden in drie wijzen van aanwezig zijn:

-
1. Respectievelijk *adiaireton* (*De Anima* Boek Gamma 6, 430a 26), *asuntheton* (*Metaphysica*, Boek Theta 10, 1051b17), *aploun* (*Metaphysica*, Boek Epsilon 4, 1027b27).
 2. Dit onderscheid met betrekking tot het zijn is niet orthodox, dat wil zeggen, het volgt niet zonder meer Aristoteles' categoriale structuur van het zijn. Dit onderscheid is gemaakt op grond van de wijze waarop het zijns- en waarheidsprobleem aangesneden wordt in Heideggers interpretatie van Aristoteles.

1) de meest 'zuivere' wijze van aanwezig zijn. Dit is het ondeelbare, volstrekt eenvoudige zijn(de) (het *on kath' hauto*). 2a) De minder 'zuivere', want complexe wijze van aanwezig zijn. Dit is het samengesteld zijn(de) (*sugkeimai/sugkeimenon*) dat

2b) ofwel een noodzakelijk ofwel een toevallig samengesteld zijn(de) is.

Corresponderend met deze zijnswijzen kunnen de volgende aletheïsche functies onderscheiden worden:

ad 1) het *noein* – het opnemend vernemen van het zuivere, ondeelbare, volstrekt eenvoudig aanwezig zijnde. Omdat het *noein* als het ware samenvalt met, of volledig opgaat in dat wat het verneemt: het zuiver tegenwoordige, kan het niet onwaar zijn. In plaats van het alternatief waar of onwaar gaat het hier om het alternatief aanwezig of afwezig, tegenwoordig of niet tegenwoordig. Het *noein*, dat men kan opvatten als een met het geestesoog zien, is per definitie waar omdat het alleen vernemend of ontbergend kan zijn. Haar alternatief is niet een onware, bedekkende *noësis* maar de *agnoia*, het niet 'zien', het gebrek of de afwezigheid van 'zien'.

Om twee redenen is de *noësis* de hoogste, meest volmaakte aletheïsche functie. Ten eerste is zij altijd waar, of, anders gezegd, zij heeft altijd betrekking op de meest 'zuivere' wijze van aanwezig zijn. Ten tweede kan zij verwoord worden. Met de verwoording van de *noësis* is iets bijzonders aan de hand. Het gaat hier om de meest eenvoudige vorm van logos, namelijk het *phanai*, het loutere noemen of aanspreken met een woord. De verwoording van de *noësis* is een directe expressie van de noëtische intuïtie, ongeveer vergelijkbaar met de wijze waarop een kreet van pijn een directe expressie is van de pijn. Anders dan een pijnkreet die geen onafhankelijke semantische waarde heeft, drukt de noëtische expressie zich evenwel uit in termen met een specifieke betekenis: de (zijns)categorieën. Als verwoording van de noëtische intuïtie zijn de categorieën dus directe, dat wil zeggen, niet door de structuur van de taal of de logos bemiddelde 'aansprekingen' of articulaties van het zijn. De *betekenis* van de categorieën lijkt daarmee direct aan het zijn zelf ontleend. In feite hebben de categorieën dus zowel logische als ontologische status. Ze moeten opgevat worden als termen met een specifieke betekenis én als de articulatie, in de zin van geleding of structuur, van het zijn zelf. Daarmee zijn de categorieën misschien wel het belangrijkste maar ook – althans voor een interpretatie – meest problematische voorbeeld van de eerder gesignaleerde parallellie van denken (taal) en zijn in Aristoteles' werk¹.

ad 2a) De *aisthësis* – de *aisthësis* is vergelijkbaar met de *noësis*, alleen gaat het hier om een zintuiglijk vernemen of meevoltrekken. Als zodanig betreft de *aisthësis* dan ook niet het 'zuivere' aanwezig zijn(de) omdat deze wijze van zijn, simpel gezegd, niet 'zichtbaar' is voor het blote oog. Het zintuiglijk vernemen is een meevoltrekken van het, in de gewone ervaring, eerst en onmiddellijk gegevene: de *phainomena*, de

1. Vergelijk Heideggers opmerking in GA 33: "Die Kategorien gehören in den logos – die Kategorien sind das Seiende selbst. Wie geht das zusammen? Die Antwort fehlt." (p. 7)

samengesteld zijnden. Net als de *noësis* is de *aisthësis* altijd, per definitie waar omdat het niet kan bedekken. In plaats van het alternatief waar of onwaar geldt ook hier: we 'hebben' (zien, ruiken, voelen..) het object van de *aisthësis*, of we 'hebben' het niet. Heidegger omschrijft de *aisthësis* als een zich laten geven van het zijnde. Deze omschrijving van de *aisthësis* als een 'passieve' aletheïsche functie is zeer verhelderend omdat het duidelijk maakt wat de *aisthësis* niet kan, namelijk een expliciteren, een 'laten zien' van de samengestelde zijnsstructuur van het zijnde. Dit laatste kan alleen door middel van de 'aktieve' aletheïsche functie bij uitstek:

ad 2b) de (apophantische) logos – de logos is een laten zien in woorden. Aristoteles onderscheidt tussen verschillende vormen van logos waarvan de twee belangrijkste zijn: het *legein* en het *apophainesthai*. In beide gevallen gaat het om een laten zien in woorden, in samenstellingen van woorden; ze betreffen alle vormen van verbale zelfexpressie en communicatie. Het verschil tussen het *legein* en het *apophainesthai* is dat de apophantische logos waarheidsfunctioneel is. De apophantische logos, meestal propositie, oordeel of bewering genoemd, drukt een waarheidsclaim uit: hij kan waar of onwaar zijn. De apophantische logos is waar wanneer hij het zijnde zó laat zien als het is; hij is onwaar wanneer hij het zijnde zó laat zien zoals het niet is. In het laatste geval hebben we te maken met een *pseudesthai* in plaats van een *alètheuein*, dat wil zeggen, het laten zien van de apophantische logos is geen laten zien dat (het zijnde) onthult of ontdekt maar juist verbergt of misvormt.

Er is een fundamenteel verschil tussen de *noësis* en de *aisthësis* enerzijds en de apophantische logos anderzijds dat zich in drie samenhangende punten laat samenvatten. Ten eerste is de logos synthetisch, de *noësis* en de *aisthësis* daarentegen zijn enkelvoudig. Ten tweede is de logos 'actief', dat wil zeggen, hij is niet alleen een vernemen of meevoltrekken maar vooral een laten zien of verschijnen van het zijnde. Ten derde is de logos waar óf onwaar.

Uit Aristoteles' werk kunnen we opmaken dat de synthetische status van de logos het belangrijkste, meest bepalende kenmerk is. De andere twee kenmerken volgen hieruit. Moeilijker eenduidig vast te stellen – het zal een meermaals terugkerend punt in Heideggers interpretatie zijn – is de precieze betekenis van 'synthetisch'. Er lijken drie verschillende betekenissen aan de term synthetisch toegekend te kunnen worden. Ten eerste is de logos synthetisch in zoverre hij bestaat uit een samenstelling van woorden, namelijk, strikt genomen, de samenstelling van subject en predicaat. Als zodanig, als samenstelling van subject en predicaat, is de logos in staat het zijnde als een samengesteld zijnde te laten zien. Dat brengt ons op de tweede betekenis van de term synthetisch. De synthetische logos is de specifieke wijze van meevoltrekken van het samengesteld (synthetisch) zijn van het zijnde. De term synthetisch verwijst hier dus niet zozeer naar de vorm van de logos zelf, maar naar de structuur of wijze van zijn die de logos laat zien. De derde betekenis van synthese ten slotte, heeft betrekking op de aletheïsche functie zelf, i.e. op de akt van het meevoltrekken zelf. In tegenstelling tot de *noësis* en de *aisthësis* is de logos namelijk geen simpele, enkelvoudige akt maar een samengestelde, synthetische akt in die zin dat het laten zien van de logos gefundeerd is in, of herleidbaar is tot de (enkelvoudige) akt van met name

de *aisthèsis*. Eenvoudig gezegd: het laten zien in woorden vereist dat er eerst iets gezien is.

Deze gecompliceerde synthetische status van de apophantische logos is de oorzaak van het feit dat de logos waar óf onwaar kan zijn. Op dit punt is Aristoteles wel expliciet: het alternatief van waarheid en onwaarheid impliceert altijd een synthese¹. Dat wil zeggen, er ontstaat pas een alternatief van waarheid of onwaarheid, *alètheuein* of *pseudesthai*, wanneer er sprake is van synthese. De cruciale vraag in dit verband – een vraag die Heidegger zeer bezig zal houden – is de volgende: wanneer synthese de voorwaarde is voor de mogelijkheid van een alternatief van waarheid of onwaarheid, waarin is die mogelijkheid dan precies gelegen? In de vorm van de apophantische logos zelf, i.e. in de samenstelling van subject en predicaat? In de structuur van het zijn als een samengesteld zijn? Of in het feit dat de apophantische logos een synthetische akt is, dat wil zeggen, een zien vereist voordat het wat kan laten zien? Of in al deze mogelijkheden tegelijk? Aristoteles' werk geeft geen eenduidig antwoord op deze vragen.

Globaal bekeken kunnen er twee conclusies getrokken worden uit deze korte samenvatting van de aletheïsche functies bij Aristoteles. De logos heeft als aletheïsche functie onmiskenbaar een andere, veel ingewikkelder status dan de *aisthèsis* en de *noèsis*. Aristoteles' grote aandacht voor de logos door zijn hele werk heen heeft misschien te maken met het feit dat bij hem het besef doorbreekt dat 'zeggen' van een andere orde is dan 'zien'. Als een laten zien kan het zeggen nooit louter en alleen een meevoltrekken, een weerspiegeling, zijn van het zijn der zijnden. De mogelijkheid van het laten zien vereist noodzakelijk een 'onafhankelijk medium' waarin dat wat gezien is daadwerkelijk *getoond* kan worden. Dit medium zijn de woorden, is de taal zelf. De zelfstandigheid van het denken ten opzichte van dat wat is die de filosofie van Plato en Aristoteles kenmerkt, lijkt bij Aristoteles – veel explicieter dan bij Plato en ook veel meer op zijn consequenties onderzocht – vooral de zelfstandigheid van de taal te zijn ten opzichte van dat wat is. Kortom, wat zich aandient bij Aristoteles is misschien veel minder de ontdekking van de logica als instrument (*organon*) van het denken, dan de ontdekking van de taal als het, ten opzichte van het zijn der zijn-den, zelfstandige en creatieve medium van het denken.

De tweede conclusie, die in feite volgt uit de eerste, betreft de status van de logische (on)waarheid. In vergelijking met de waarheid, het *alètheuein* van de *aisthèsis* en de *noèsis* is de logische waarheid, het *alètheuein* van de logos, een stapje verder verwijderd van de ontologische waarheid, het aanwezig zijn van de zijnden. Het ligt zeer voor de hand deze grotere 'verwijdering' van de primaire ontologische waarheid aansprakelijk te stellen voor de mogelijkheid van onwaarheid die samen met de logos opduikt. Daarmee is het probleem van de status van de logische (on)waarheid evenwel niet opgelost, maar hoogstens duidelijk gesteld. De vraag blijft immers: wanneer de logos, de taal, inderdaad verder 'verwijderd' is van het zijn der zijnden,

1. *Peri psuchè* 430a26-28; vergelijk ook: idem, 430b1 en *Metaphysica*, 1051b18-28.

hoe moet dan de verhouding, of eventueel niet-verhouding, van taal en zijn gedacht worden? Zoals Heidegger al vrij snel gezien heeft is het de mogelijkheid van de logische onwaarheid die ons attendeert op deze zeer moeilijke en voor elk filosofisch begrip van waarheid onontbeerlijke vraag.

§5 Vooruitblik

Aan het eind van §2 heb ik gezegd dat de relevantie van het Griekse, en met name het Aristotelische, waarheidsbegrip voor Heidegger tweeledig was. Enerzijds is Heidegger geïnteresseerd in de connectie van waarheid en zijn: wat betekent waarheid wanneer waarheid een kenmerk van zijn is? Anderzijds interesseert hem het verband tussen logische waarheid en ontologische waarheid: in hoeverre is logische waarheid, of, in meer specifieke zin: oordeels- of adaequatiowaarheid, herleidbaar tot ontologische waarheid?

Beide motieven bepalen de ontwikkeling van de waarheidsvraag in het werk van de vroege periode, de jaren twintig. De overgang van de vroege naar de middenperiode, de jaren dertig en veertig, wordt gekenmerkt door een omslag in Heideggers visie op de waarheidsproblematiek. De reden van deze omslag is niet alleen in de waarheidsproblematiek zelf gelegen maar ook in de ontwikkeling van de zijnsvraag. Hij leidt, in de loop van de jaren veertig, tot een interpretatie van waarheid en zijn die zeer afwijkt van de vroegere. In het werk uit de laatste periode, de jaren vijftig en zestig, speelt de waarheidsvraag nagenoeg geen rol meer.

Hoewel hij zich in hoge mate laat inspireren door het Griekse zijnsbegrip, kan Heidegger dit begrip niet zonder meer overnemen. Van Parmenides tot en met Aristoteles wordt het Griekse zijnsbegrip getekend door een conceptie van de tijd die voor Heidegger onaanvaardbaar is. Zoals we in dit hoofdstuk gezien hebben, is het Griekse zijnsbegrip gebaseerd op het onderscheid tussen een tijdloos zijn (zuiver, bestendig aanwezig zijn) en een tijdelijk zijn (veranderlijk zijn). Heidegger daarentegen, stelt zich in *Sein und Zeit* ten doel het zijn in samenhang met de tijd te denken. Deze doelstelling impliceert dat het klassieke onderscheid tussen een tijdloos en tijdelijk zijn getransformeerd, dan wel gedeconstrueerd moet worden. In de volgende twee hoofdstukken zullen we zien welke vorm Heideggers deconstructie van het klassieke zijnsbegrip aanneemt. Deze deconstructie wordt echter nooit volledig uitgevoerd. In hoofdstuk III, in de context van de tijdsproblematiek, zal blijken waarom dat zo is: een zeer belangrijk aspect van de overgeleverde meta-fysica (de ontotheologie), namelijk de zin- of grondvraag met betrekking tot het zijn der zijnden, blijft Heidegger parten spelen. Het funderingsdenken belemmert hem het doel van SZ, d.i. het denken van het zijn in samenhang met de tijd, volledig te verwezenlijken.

De twee motieven van de waarheidsproblematiek in het vroege werk zullen in hoofdstuk II en IV behandeld worden. In beide gevallen is het werk van Aristoteles de belangrijkste context. Hoofdstuk II behandelt Heideggers onderzoek naar de

connectie van waarheid en zijn dat resulteert in de bepaling van ontologische waarheid als aanwezig zijn. Hoewel gebaseerd op het Aristotelische zijns-begrip, gaat het hier om een getransformeerd begrip van aanwezig zijn dat op meerdere punten afwijkt van het Griekse zijnsbegrip. Na de bespreking van de tijdsproblematiek in hoofdstuk III, keren we in hoofdstuk IV terug naar het tweede motief van de waarheidsproblematiek in het vroege werk. Uitgangspunt van Heideggers onderzoek naar de samenhang van ontologische en logische waarheid is de vraag naar de mogelijkheid van logische onwaarheid. Dit uitgangspunt heeft een eenvoudige reden. Wanneer ontologische waarheid begrepen moet worden als aanwezig zijn en wanneer het verstaan van zijnden aangewezen is op ontologische waarheid, c.q. het aanwezig zijn van de zijnden, hoe kan dan het verstaan van zijnden tot een misverstaan worden? Waarin is de *mogelijkheid* van logische onwaarheid gelegen: in (de structuur van) het verstaan of het zijn? Hoewel Heidegger van meet af aan geneigd heeft tot het tweede antwoord, vertellen de analyses van het verstaan – die in het vroege werk een zeer belangrijke rol spelen in de problematiek rond zijn, tijd en waarheid – een ander verhaal. In hoofdstuk IV zullen de analyses van het verstaan de basis vormen voor de uitwerking van het tweede motief van de waarheidsvraag.

Het gedeeltelijke falen van het project van *Sein und Zeit* leidt vanaf begin jaren dertig tot een andere aanpak van de zijnsvraag. De interpretatie van zijn (en ontologische waarheid) als aanwezig zijn verdwijnt van het toneel. Tevens komt Heidegger tot heel andere inzichten met betrekking tot de samenhang van logische (on)waarheid en ontologische waarheid. Naar aanleiding van een min of meer mislukte poging om logische onwaarheid te herleiden tot het zijn der zijnden zelf, concludeert Heidegger dat er geen verband is tussen het logische en het ontologische waarheidsbegrip. Het gaat in feite om twee heel verschillende visies op, of interpretaties van waarheid. Hij verdedigt nu ook de these dat vanaf Aristoteles het logische waarheidsbegrip dominant wordt en de ontologische waarheid in vergetelheid raakt. De wending die zich in het werk van de middenperiode voltrekt zal in hoofdstuk V geanalyseerd worden. In de loop van de jaren veertig resulteert de wending in een waarheids- en zijnsbegrip dat duidelijke ontotheologische trekken vertoont. Hoewel heel Heideggers oeuvre ontotheologische tendenzen vertoont in de vorm van de zin- of grondvraag met betrekking tot het zijn der zijn-den, is er mijns inziens alleen in de jaren veertig sprake van een ondubbelzinnige terugkeer van de ontotheologie. In het laatste hoofdstuk zal onderzocht worden wat de reden is van deze terugval in de ontotheologie.

II Ontologische waarheid: aanwezig zijn

“...der Mensch, der von Anwesenheit Angegangene, der aus solchem Angang selber auf seine Weise Anwesende zu allem An- und Abwesenden.”¹

§1 De vooronderstellingen van SZ

In de inleiding van SZ (p. 39-40) geeft Heidegger een overzicht van het veelomvattende project waarvan SZ feitelijk nog maar het begin is. Het gaat om een project in twee delen die elk uit drie onderdelen bestaan. Het eerste deel bestaat uit:

- 1) De voorbereidende fundamentele analyse van het *Dasein*.
- 2) *Dasein* en tijdelijkheid.
- 3) Tijd en zijn.

De onderdelen van het tweede deel zijn:

- 1) Kants leer van het schematisme en de tijd als inleiding op de problematiek van de temporaliteit.
- 2) Het ontologische fundament van het ‘cogito sum’ bij Descartes en de overname van de Middeleeuwse ontologie in de problematiek van de ‘res cogitans’.
- 3) Aristoteles’ verhandeling over de tijd als *diskrimen* voor de fenomenologische basis en de grenzen van de antieke ontologie. Zoals bekend is SZ de realisatie van de eerste twee onderdelen van het eerste deel van het plan. Alle andere thema’s zijn in meerdere of mindere mate onderwerp geworden van de colleges in de periode van 1925 tot ongeveer 1932. Zonder daar expliciet genoemd te worden, hoort het thema van de aanwezigheid in het tweede deel van het plan. Dit tweede deel omschrijft Heidegger als een fenomenologische deconstructie (*Destruktion*) van de geschiedenis van de ontologie aan de hand van de problematiek van de temporaliteit (SZ, 39). In §6 van de inleiding gaat Heidegger uitgebreid in op de te deconstrueren begrippen. Daar wordt aanwezigheid genoemd als het kernbegrip van de antieke ontologie: “het zijnde wordt in zijn zijn als ‘aanwezigheid’ gevat, d.w.z. het wordt begrepen met het oog op een bepaalde tijdmodus, de ‘*tegenwoordigheid*’.” (p. 25)

1. *Zeit und Sein* (1962) in: *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1976), p. 12.

Met betrekking tot deze situering van het Griekse zijnsbegrip in Heideggers project kunnen twee vragen gesteld worden: wat bedoelt Heidegger met (fenomenologische) deconstructie?; wat is de vooronderstelling van deze deconstructie? Fenomenologische deconstructie vat Heidegger op als dié vorm van kritische interpretatie die zich richt op het expliciteren van wat ongedacht, ongereflekt of, in Heideggers woorden, “*unausdrücklich-naïf*” (p. 26) gebleven is in het Griekse zijnsbegrip. Dit blijkt uit zijn karakterisering van het Griekse zijnsbegrip als een “zijnsuitleg die zich voltrekt zonder enig expliciet weten omtrent de daarbij fungerende leidraad, zonder kennis of zelfs begrip van de fundamentele ontologische functie van de tijd, zonder inzicht in de mogelijksvoorwaarde van deze functie” (p. 26). De vooronderstelling van Heideggers deconstructie is dat het ongedachte van het Griekse zijnsbegrip de tijd is, en wel de tijd als richtsnoer van de zijnsuitleg. Weliswaar besteedt Aristoteles veel aandacht aan het probleem van de tijd, toch blijft zijn denken over de tijd – aldus Heideggers vooronderstelling – steken in een tijdsopvatting die niet ver en radicaal genoeg doorgedacht is. Omdat zijn tijdsopvatting te veel georiënteerd is op het fenomeen van het nu, de tegenwoordigheid, is Aristoteles niet in staat door te dringen tot de eigenlijke, oorspronkelijke tijd, d.i. wat Heidegger in SZ de extatisch-horizontale tijd noemt. Een van de kenmerken van dit tijdsbegrip is dat het de tijdsmodus van de tegenwoordigheid als ondergeschikt aan die van de toekomst en het verleden begrijpt.

Deze vooronderstelling over de rol van de tegenwoordigheid wekt bepaalde verwachtingen met betrekking tot de richting die Heideggers deconstructie van het Griekse zijnsbegrip in zou kunnen slaan. Wanneer de in SZ uitgewerkte extatisch-horizontale tijd met haar drie tijdsmodi de leidraad of horizon is van de uitleg van zijn (SZ, 17), dan zou men verwachten dat de uitleg van zijn als aanwezig zijn zodanig gedeconstrueerd wordt dat het aanwezig zijn optreedt als slechts één modus of moment, en dan ook een ondergeschikt moment, van de ‘totaalbetekenis’ van zijn. Dit is echter niet wat er gebeurt in de colleges. Er is eerder sprake van een positieve toeëigening van aanwezig zijn als centrale betekenis van zijn, al gaat deze toeëigening gepaard met een transformatie van het oorspronkelijke Griekse zijnsbegrip. Deze, vanuit het standpunt van SZ, onverwachte ontwikkeling heeft globaal twee redenen. De eerste en meest impliciete reden heeft te maken met de moeilijkheden waarop Heidegger stuit wanneer hij het tijdsbegrip van SZ wil gaan toepassen als leidraad of horizon van de uitleg van zijn. Deze moeilijkheden leiden ertoe dat Heidegger, althans in aanleg, een ander tijdsbegrip ontwikkelt waarin tegenwoordigheid – dat anders begrepen wordt dan in SZ – een centrale rol speelt. Hoewel er geen sprake is van een simpele oorzaak en gevolg relatie, maken de colleges duidelijk dat dit andere tijds- en tegenwoordigheidsbegrip ook een ander licht werpt op de uitleg van zijn als aanwezig zijn. Maar het omgekeerde geldt ook. Heideggers expliciete voltrekking van wat “*naïf-onuitdrukkelijk*” gebleven is in de Griekse zijnsuitleg, lijkt hem op andere ideeën te brengen wat betreft de samenhang van zijn en tijd. Deze thematiek wordt in het volgende hoofdstuk uitgewerkt.

De tweede, duidelijk in het oog springende reden is het onderwerp van dit hoofdstuk, namelijk het waarheidsaspect van het Griekse begrip van aanwezig zijn. Dat er sprake

zou kunnen zijn van een samenhang van zijn en waarheid (*alètheia*) wordt in SZ al aangekondigd. Naar aanleiding van een aantal citaten van Aristoteles aan het begin van §44 (de waarheidsparagraaf), merkt Heidegger op:

“Was bedeutet dann aber der Ausdruck ‘Wahrheit’, wenn er terminologisch als ‘Seiendes’ und ‘Sein’ gebraucht werden kann? Wenn Wahrheit aber mit recht in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Sein steht, dann rückt das Wahrheitsphänomen in den Umkreis der fundamentalontologischen Problematik.” (SZ, p. 213)

De samenhang van zijn en waarheid wordt echter niet verder uitgewerkt in SZ omdat dit thema de kontekst van SZ – die bepaald wordt door de analyse van het *Dasein* – te buiten gaat. In hetzelfde jaar waarin Heidegger het manuscript van SZ voltooide, gaf hij het college waarin de eerste interpretatie van Aristoteles’ zijns- en waarheidsbegrip te vinden is¹. Deze interpretatie leidt tot de ontdekking van de betekenis van waarheid als aanwezig zijn. Enerzijds bevestigt deze ontdekking wat Heidegger in SZ al vooronderstelt, namelijk dat waarheid oorspronkelijk een zijnskenmerk is. Anderzijds staat de uitleg van zijn als aanwezig zijn op gespannen voet met de vooronderstellingen omtrent aanwezigheid en tegenwoordigheid in SZ. Zoals ik hierboven al aangegeven heb, leidt deze stand van zaken tot een alternatief voor de weg die het SZ-plan uitstippelt.

§2 De discussie rond boek IX van de *Metaphysica*

Het laatste hoofdstuk van boek IX van Aristoteles’ *Metaphysica* is volgens Heidegger onontbeerlijk voor een goed begrip van Aristoteles’ zijns- en waarheidsopvatting. Deze tekst vormt de basis van de twee Aristoteles-interpretaties van GA 21 en GA 31². Daarmee kiest Heidegger een tekst tot uitgangspunt die omstreden is in de gangbare Aristoteles-interpretatie. Omdat ze het uitgangspunt vormen van Heideggers interpretatie zal ik de punten waarom het gaat in de discussie rond deze tekst kort weergeven.

Het laatste hoofdstuk, d.i. hoofdstuk 10, van boek IX is omstreden omdat het in tegenspraak is met boek V en VI van de *Metaphysica*. Die tegenspraak betreft het waarheidsbegrip. Boek V bevat de opsomming van de vier categorieën, d.i. de vier fundamentele betekenissen van het zijn der zijnden. Als vierde categorie voert Aristoteles waarheid en onwaarheid op: ‘zijn’ en ‘is’ betekenen waarheid, ‘niet-zijn’ betekent onwaarheid (1017a31-33). In boek VI stelt hij de categorieën-indeling weer ter discussie en wel naar aanleiding van de vraag naar het zijnde *als* zijnde hetgeen

1. Het gaat om het college uit het wintersemester 1925-1926 (GA 21), getiteld *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*.

2. In §13 en 14 van GA 21 en §9 van GA 31 (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, zomersemester 1930).

de vraag blijkt te zijn naar het *eigenlijke* zijn, c.q. de eigenlijke betekenis van zijn (1026a30-1028a6). Wanneer het gaat om het eigenlijke – of de eigenlijke betekenis van – zijn, zo argumenteert Aristoteles nu, kunnen twee categorieën niet gehandhaafd worden. Een van die categorieën is het *on hoos alèthes kai mè on hoos pseudos*, het zijn als waar en het niet zijn als onwaar. De reden die Aristoteles hiervoor opgeeft laat aan duidelijkheid niets te wensen over: “want onwaarheid en waarheid zijn niet in de dingen (*pragma*)...maar in het denken (*dianoia*)” (1027b26-28). Met andere woorden, (on)waarheid is niet ontologisch maar logisch, het is geen kenmerk van het zijn maar van het denken. Hoofdstuk 10 van boek IX nu, is omstreden omdat in dit hoofdstuk een uitspraak voorkomt die de net geciteerde vaststelling met betrekking tot (on)waarheid weer volledig op losse schroeven zet, namelijk: “het eigenlijkste zijn is waar of onwaar” (1051b1-2).

De tegenspraak in Aristoteles' *Metaphysica* betreft twee punten. Het eerste, algemene punt van tegenspraak is zojuist genoemd. Waarheid en onwaarheid worden eerst, in boek V, als categorieën of zijnskenmerken opgevoerd, dan, in boek VI, als kenmerken van het denken, en ten slotte weer als zijnskenmerken in boek IX. Deze tegenspraak kan opgevat worden als een teken van de al geconstateerde dubbelzinnigheid van het logische en ontologische in het werk van Aristoteles. De meeste Aristoteles-commentatoren uit het begin van deze eeuw – Heidegger noemt Schwegler, Jaeger, Ross – beschouwen de logische (on)waarheid als Aristoteles' eigenlijke waarheidsbegrip en lossen de dubbelzinnigheid dienovereenkomstig op. Volgens Heidegger is dat geen oplossing maar een miskenning van de fundamentele samenhang van waarheid en zijn¹.

Het tweede punt van tegenspraak betreft de ontologische (on)waarheid zelf. In de categorieën-indeling van boek V en VI heeft Aristoteles het over waarheid als (betekenis van) zijn en onwaarheid als (betekenis van) *niet zijn*. In boek IX daarentegen, gaat het om het eigenlijkste zijn als *waar of onwaar* (*kuriootata on alèthes è pseudos*). Deze uitspraak staat in een zin waarin een aantal betekenissen van zijn en niet zijn opgesomd worden. Praktisch alle commentatoren zijn het erover eens dat *kuriootata on* ofwel anders vertaald ofwel geschrapt moet worden zodat het erop volgende *alèthes è pseudos* terugslaat op zijn en niet zijn, met andere woorden, de tegenstelling met de categoriale formulering weggenomen wordt.

Zoals gezegd is hoofdstuk 10 van boek IX volgens Heidegger een essentieel deel van Aristoteles' *Metaphysica*; zonder dit hoofdstuk is een juist begrip van zijn als waar-zijn niet mogelijk. Op grond van deze visie neemt Heidegger een recalcitrante positie in de discussie rond hoofdstuk 10 in. Hij is het met niemand eens. Dit wil echter niet zeggen dat hij de tegenstrijdigheden ontkent. De dubbelzinnigheid van het logische en ontologische waarheidsbegrip wordt door hem erkend en – zoals we in hoofdstuk IV en V zullen zien – zelfs als uitgangspunt van interpretatie genomen. Het gaat hem om de samenhang van beide waarheidsbegrippen, een samenhang die door Aristoteles

1. Verg. GA 31 p. 81-87.

zelf 'ongedacht' is gelaten. Heideggers argumentatie met betrekking tot het tweede punt van tegenspraak lijkt op het eerste gezicht minder overtuigend. Hij verdedigt met vuur de onverkorte handhaving van het gewraakte tussenzinnetje maar in feite leest hij zelf ook wat anders dan er in de tekst staat. Het tussenzinnetje wordt door Heidegger namelijk geïnterpreteerd als stond er "het eigenlijke zijn als waar"¹. Met andere woorden, het alternatief van onwaarheid wordt weggelaten. Dit lijkt in eerste instantie een niet verder verantwoorde omissie. Achteraf zal dit echter de eerste stap blijken te zijn van de transformatie van het begrip van ontologische (on)waarheid zoals we dat bij Aristoteles vinden, in een ontologisch waarheidsbegrip dat geen onwaarheid als tegendeel heeft.

§3 Waarheid als aanwezig zijn

Waar gaat hoofdstuk 10 van boek IX over? In dit hoofdstuk heeft Aristoteles het over verschillende wijzen van zijn met hun bijhorende aletheïsche functies. Het gaat om de zijnswijzen die we al in het vorige hoofdstuk tegengekomen zijn: het toevallig en noodzakelijk samengesteld zijn (*sumbebèkenai en sugkeisthai*) dat gefundeerd is in, of samengesteld met, het enkelvoudige, volstrekt eenvoudige zijn. Aan Heideggers interpretatie liggen twee thesen ten grondslag die door de interpretatie bevestigd moeten worden. Ten eerste moet het enkelvoudige, volstrekt eenvoudige zijn begrepen worden als aanwezig zijn. Dit aanwezig zijn is, ten tweede, het eigenlijke zijn als waar-zijn. Heidegger begint zijn interpretatie met de analyse van het samengesteld zijn. De explicatie van deze zijnswijze met zijn bijbehorende aletheïsche functie zal duidelijk maken waarom het enkelvoudige zijn als aanwezig zijn begrepen moet worden.

Zowel het *sumbebèkenai* als het *sugkeisthai* betreffen de zijns-wijze van de factische, in de gewone ervaring gegeven zijnden: de *phainomena*. De gebruikelijke vertaling van *sumbebèkenai* is zo-zijn. Het zo-zijn verwijst naar de toevallige of veranderlijke hoedanigheid of eigenschap van een zijnde, bij voorbeeld het blauwe van de hemel. De hemel is zodanig dat zij soms blauw is, soms ook grijs enzovoorts. Het *sugkeisthai* wordt meestal vertaald met wat-zijn. In tegenstelling tot het zo-zijn verwijst het wat-zijn naar de blijvende essentie of het onveranderlijke wezen van een zijnde, bij voorbeeld de stoffelijkheid van een ding. De stoffelijkheid van een ding, bij voorbeeld een boek of een boom, is geen toevallige, veranderlijke eigenschap of hoedanigheid van dat ding. Het ding is, voor zover het überhaupt is, noodzakelijk en onveranderlijk stoffelijk: het ding *is als* stof (materie, substantie).

Zoals we in het vorige hoofdstuk gezien hebben, zijn de *aisthèsis* en de synthetische (apophantische) logos bij Aristoteles de twee belangrijkste aletheïsche functies met

1. Verg. GA 21 p. 178 en verder. In zijn commentaar op hoofdstuk 10 van boek IX laat Heidegger daar de bepaling van het eigenlijkste zijn als onwaar weg. Hetzelfde gebeurt in GA 31 p. 80 en verder.

betrekking tot beide vormen van samengesteld zijn. In Heideggers interpretatie wordt deze conceptie van het *alètheuein* getransformeerd. Heidegger vat alle specifieke aletheïsche functies samen onder een noemer: het verstaan. Verstaan moet opgevat worden als een meevoltrekken van het zijn der zijnden, c.q. fenomenen, dat op verschillende wijzen kan plaatsvinden, op de wijze van het zien, het zeggen, maar ook de omgang met of het hanteren van zijnden. Het verstaan is echter geen ongedifferentieerd meevoltrekken van het zijn van de zijnden. Het heeft een tweeledige structuur die Heidegger de hermeneutische en apofantische als-structuur noemt¹. Deze tweeledige structuur is hiërarchisch inzoverre het apofantische moment gefundeerd is in het hermeneutische. Het verstaan wordt als zodanig gekenmerkt door de hermeneutische als-structuur, dat wil zeggen, het verstaan is altijd een *iets als iets* vatten. Het zien van, spreken over en omgang met zijnden of fenomenen impliceert een kunnen vatten of verstaan van het zijnde of fenomeen *als...dit of dat*.

In ons dagelijks doen en laten blijft dit 'iets als iets' verstaan meestal impliciet. We zien de vele voorwerpen om ons heen niet *als* stoel, tafel, boek..., we zien gewoon stoelen, tafels, boeken. Omdat we zeer vertrouwd zijn met de zijnden in onze dagelijkse omgeving en met de woorden die die zijnden aanduiden, staan we in ons dagelijkse doen en laten over het algemeen niet stil bij het feit dat we de zijnden altijd al *als* dit of dat verstaan, met andere woorden, dat we het wat- en zo-zijn van de zijnden altijd al op een of andere wijze verstaan hebben. Alleen in bepaalde gevallen, bij voorbeeld wanneer er een storing optreedt in ons dagelijks doen en laten, of wanneer we met een filosofische of wetenschappelijke 'blik' kijken en spreken, wordt dit impliciete hermeneutische 'als' expliciet. In dit soort specifieke omstandigheden stellen we ons vragen als 'wat is dit eigenlijk?', 'waarom is dit zus en niet zo?' en 'is dit wel wat het lijkt?' enzovoorts. Dit soort vragen brengt ons ertoe om datgene wat we impliciet al gezien, begrepen, gevat hadden als zus of zo, aan een nader onderzoek te onderwerpen. We expliciteren, met andere woorden, de hermeneutische als-structuur. De geëxpliciteerde als-structuur noemt Heidegger de apofantische als-structuur. Dit is de structuur van de uitspraak, de apofantische synthetische logos: iets als dit of dat laten zien in woorden. Wanneer ik zeg: 'dit is een boek' dan laten mijn woorden zien wat dat specifiek zijnde is, ze expliciteren het impliciete verstaan van dat zijnde als boek. Wanneer ik daarentegen zeg: 'geef me dat boek eens' dan is mijn spreken – zoals het meeste dagelijkse spreken – niet apofantisch. De hermeneutische als-structuur blijft hier impliciet.

We gaan nu weer terug naar de Aristotelische kontekst. Het zien en het zeggen (in de zin van apofantische logos) zijn bij Aristoteles de aletheïsche functies die betrekking hebben op het noodzakelijk en veranderlijk samengesteld zijn, het wat- en zo-zijn van de zijnden. In Heideggers uitleg worden zowel zien als zeggen gekenmerkt

1. Vergelijk op dit punt GA 21, §12 en SZ, §32 en 33. De hier volgende bespreking van de als-structuur is zeer summier. In hoofdstuk IV zal de als-structuur van het verstaan uitgebreider aan de orde gesteld worden.

door de hermeneutische als-structuur, dat wil zeggen, beide zijn vormen van het 'iets als iets' verstaan. De vraag is nu wat het verstaan, opgevat als een 'iets als iets' vatten, vooronderstelt. Voordat we een zijnde als dit of dat, dat wil zeggen, in zijn wat- of zo-zijn kunnen verstaan, moet dat zijnde zodanig zijn dat het zich überhaupt kan geven of tonen. Het verstaan vooronderstelt dus dat de zijnden toonbaar of geefbaar zijn voor het verstaan. Wat houdt dit in? Zijnden zijn geefbaar of toonbaar wanneer het zijn van de zijnden een aanwezig zijn is. Vóór elk wat- en zo-zijn moet het zijn der zijnden begrepen worden als een aanwezig zijn.

Het wat- en zo-zijn, het noodzakelijke en toevallige samengesteld zijn, is bij Aristoteles samengesteld met het volstrekt eenvoudige, enkelvoudige zijn. Dit enkelvoudige zijn nu, betreft niet meer het zijnde als dit of dat, maar het zijnde als

“schlechthin rein an ihm selbst nur es selbst” (GA 31, 101).

Wat betekent dat? Het volstrekt eenvoudige zijn van het zijnde is niets anders dan de “loutere tegenwoordigheid” (idem, 105), de zuivere aanwezigheid van het zijnde:

“Diese Anwesenheit ist die unmittelbarste, es tritt nichts dazwischen und kann nichts dazwischen treten. Die unmittelbarste Anwesenheit ist ferner diejenige, die aller anderen Anwesenheit vorangeht, wenn überhaupt Anwesenheit ist, denn sie ist die höchste und vorgängigste. Dieses aber, ständige Anwesenheit rein unmittelbar von sich her, allein für sich und vor allem, diese ständige und reinste Anwesenheit ist nichts anderes als das höchste und eigentlichste Sein.” (GA 31, p. 102)

Waarom is de blijvende, zuivere aanwezigheid het hoogste en eigenlijkste zijn? Wanneer we vragen wat het eigenlijke is aan het zijnde, wat tot het zijnde überhaupt als zodanig behoort, dan is het antwoord: dát het is en niet *niet* is. Dat het zijnde er is en niet niet is wil zeggen dat het zijn van het zijnde een aanwezig zijn is. Aanwezig zijn is dus de eigenlijke betekenis van zijn. In tegenstelling tot de Grieken, vat Heidegger aanwezig zijn echter niet op als tegendeel van afwezig zijn. Ook zijnden die hier en nu, voor ons, afwezig zijn *zijn*, dat wil zeggen, zijn op een of andere wijze aanwezig. Alleen omdat ze (aanwezig) zijn kunnen zijnden ook op een of andere manier afwezig zijn. Het afwezig zijn van zijnden is dus alleen maar mogelijk op grond van hun (aanwezig) zijn¹.

Volgens de tweede these van Heideggers interpretatie moet het eigenlijke zijn, het aanwezig zijn, uitgelegd worden als waar-zijn. Aanwezig zijn moet begrepen worden als waar-zijn omdat we hiermee de noodzakelijke ontologische voorwaarde van elk waarheidsbegrip bereikt hebben. Het aanwezig zijn van de zijnden is de ontologische waarheid die noodzakelijk voorondersteld is in elk *alètheuein* en *pseudesthai* want alleen op grond van hun aanwezig zijn kunnen zijnden zich geven of tonen en bijgevolg verstaan of misverstaan worden. Opdat wij een zijnde kunnen verstaan of

1. Een verdere bespreking van dit getransformeerde begrip van zijn als aanwezig zijn volgt in hoofdstuk III.

misverstaan of, in meer strikte zin, er een ware of onware uitspraak over kunnen doen, moet het zijnde überhaupt gegeven zijn. Ook wanneer we een zijnde vatten of zien als wat het niét is zijn we aangewezen op het aanwezig zijn van het zijnde. Elke vorm van verstaan of misverstaan vooronderstelt dus deze oorspronkelijke ontologische waarheid. Variërend op Heideggers uitspraak in §44 van SZ (p. 228) kunnen we de ontologische waarheid karakteriseren als de waarheid die met zijn van het *Dasein* voorondersteld is. Het gaat hier immers om een waarheid waarop de mens, c.q. het menselijk verstaan, altijd al *aangewezen* is.

Heideggers begrip van ontologische waarheid impliceert drie fundamentele wijzigingen ten opzichte van het Aristotelische, c.q. Griekse begrip van ontologische waarheid¹. Het Griekse begrip van ontologische waarheid hield in dat het aanwezig zijn begrepen werd als een bij uitstek verneembaar of onverborgen zijn van de zijnden. Dit geldt niet voor Heideggers begrip van aanwezig zijn. Het aanwezig zijn betreft alle zijnden, zowel de factisch aanwezige of onverborgen zijnden als de afwezige of verborgen zijnden. Zoals we in volgende hoofdstuk zullen zien, Heideggers begrip van aanwezig zijn omvat zowel het tegenwoordig als het niet-tegenwoordig (afwezig) zijn van de zijnden. Dit betekent in eerste instantie – de implicaties van deze transformatie van het begrip aanwezig zijn zullen in het volgende hoofdstuk onderzocht worden – dat waarheid als aanwezig zijn niet synoniem is met onverborgen zijn. Zij omvat zowel het verborgen als het onverborgen, het verneembaar als niet-verneembaar zijn van de zijnden.

De tweede wijziging ten opzichte van het Griekse begrip volgt uit de eerste. In tegenstelling tot het Griekse begrip van ontologische waarheid, heeft waarheid als aanwezig zijn bij Heidegger geen onwaarheid als tegendeel. Volgens het Platoonse en, tot op zekere hoogte, Aristotelische concept² van ontologische onwaarheid moet het veranderlijke zijn, d.i. het wisselend aan- en afwezig zijn, opgevat worden als een onwaar-zijn aangezien het veranderlijke zijn de feilbare verneembaarheid van de desbetreffende zijnden impliceert. Met andere woorden, wanneer ontologische waarheid bij de Grieken verwijst naar het enkelvoudige, bestendige en in die zin bij uitstek verneembare aanwezig zijn(de), dan verwijst ontologische onwaarheid naar het onbestendige, veelvoudige (nauwelijks) aanwezig zijn(de) dat om die reden feilbare verneembaarheid impliceert. Deze tegenstelling kan voor Heidegger niet gelden omdat zij uiteindelijk gebaseerd is op het onderscheid tussen een tijdloos en een tijdelijk zijn; een onderscheid dat binnen Heideggers visie op de samenhang van zijn en tijd onacceptabel is.

De derde wijziging ten slotte, hangt samen met het feit dat het Griekse begrip van zijn en waarheid als aanwezig zijn een explicatie is – door Heidegger – van wat in de Griekse filosofie slechts impliciet als zodanig begrepen wordt. Heideggers

-
1. Deze wijzigingen zijn nooit door Heidegger als zodanig gethematiseerd of geëxpliciteerd. Zij laten zich afleiden uit de ontwikkeling van het begrip aanwezig zijn door Heideggers hele werk heen.
 2. Het Aristotelische concept van ontologische onwaarheid, dat complexer is dan het Platoonse, is in het voorgaande hoofdstuk nog niet behandeld. Aangezien het een belangrijke rol speelt in de problematiek rond de onwaarheid zal het in die kontekst (hoofdstuk V, §2) uitgebreid besproken worden.

explicatie maakt een onderscheid zichtbaar dat weliswaar werkzaam is in de Griekse filosofie maar niet als zodanig bedacht wordt, namelijk het onderscheid tussen het 'dat', het loutere (aanwezig) zijn van de zijnden, en het 'wat', het wat-, hoe- of zo-zijn van zijnden. Het Platoonse en Aristotelische begrip van zijn en ontologische (on)waarheid maakt geen expliciet onderscheid tussen 'dat' en 'wat'. Het is in feite in eerste instantie en expliciet gericht op het 'wat', i.e. het veranderlijk of onveranderlijk, het veelvoudig of enkelvoudig zijn van de zijnden, waarbij het 'dat', d.i. het aanwezig zijn, impliciet voorondersteld wordt. Heideggers explicatie maakt het onderscheid tussen 'dat' en 'wat' op de volgende wijze zichtbaar: wanneer het 'dat' verwijst naar het *zijn* van het zijnde, verwijst het 'wat' naar het zijn van het *zijnde*. Dat wil zeggen, in het eerste geval hebben we het loutere zijn van het zijnde op het oog, in het tweede geval zijn we gericht op wat (of hoe) het zijnde zelf is. Met betrekking tot de ontologische waarheid betekent dit dat het Griekse begrip van ontologische waarheid in eerste instantie en expliciet gericht is op het wat- en hoe-zijn van de zijnden en slechts impliciet vooronderstelt wat Heidegger begrip van ontologische waarheid centraal stelt: het *zijn* in de zin van aanwezig zijn.

Deze laatste wijziging wijst vooruit naar een van de centrale principes van Heideggers denken, tevens een van de belangrijkste gezichtspunten van Heideggers transformatie van het Griekse zijns- en waarheidsbegrip, namelijk de ontologische differentie¹. In §5 en 6 van dit hoofdstuk zal ik verder ingaan op de betekenis van de ontologische differentie.

§4 Verstaan: intentionaliteit en transcendentie

De bepaling van waarheid als aanwezig zijn vergt een verdere uitdieping van de conceptie van het verstaan. In de vorige paragraaf heb ik het verstaan in algemene zin gekarakteriseerd als het meevoltrekken van het zijn der zijnden. Dit meevoltrekken gebeurt altijd op specifieke wijze, bij voorbeeld op de wijze van het zien of zeggen of de omgang met zijnden. De verschillende aletheïsche functies of disposities van het verstaan impliceren de hermeneutische als-structuur, d.i. het 'iets als iets' vatten. Ze impliceren met andere woorden het verstaan van het wat- en zo-zijn van de zijnden. Zoals we gezien hebben is het verstaan van het wat- en zo-zijn van de zijnden aangewezen op het aanwezig zijn van de zijnden. Dat wil zeggen, het

1. Aangezien het 'dat' en 'wat' onderscheid zoals hierboven beschreven verwijst naar de ontologische differentie, i.e. het onderscheid van zijn en zijnde, moet het niet begrepen worden als verwijzend naar het klassieke meta-fysische onderscheid van existentia en essentia of, bij Aristoteles (die dit onderscheid voor het eerst duidelijk maakt), *prootè ousia* en *deutera ousia* (verg. op dit punt ook GA 26, p. 183). Beide begrippen verwijzen – in zeer algemene zin – naar het 'wat' van het zijnde, namelijk resp. naar het onveranderlijke, tijdloze bestaan ervan en naar het (eveneens onveranderlijke) wezen of de essentie ervan. Het 'dat', het zijn in de zin van aanwezig zijn, is in beide gevallen de, weliswaar vanzelfsprekende maar niet verder bedachte, vooronderstelling.

verstaan van het wat-, hoe- en zo-zijn van de zijnden vooronderstelt dat we het 'dat', het aanwezig zijn van de zijnden, kunnen verstaan of meevoltrekken. Dit meevoltrekken van het *zijn* van de zijnden, het zogenaamde zijnsverstaan, is echter van een heel andere orde dan het verstaan van het wat-, hoe- en zo-zijn van de zijnden.

Heidegger onderscheidt twee niveau's van verstaan: het intentionele verstaan en het transcenderende zijnsverstaan¹. Het intentionele verstaan betreft het wat-, hoe- en zo-zijn, kortom: de specifieke zijnswijzen van zijnden. Zoals hierboven al aangegeven is, blijft het verstaan van de specifieke zijnswijzen van zijnden in het dagelijkse spreken, handelen en omgang met de zijnden veelal impliciet. Wanneer ik een bepaald zijnde, bij voorbeeld een stoel, hanteer als een stoffelijk iets waarop je kunt gaan zitten, of met een ander zijnde, de mens, omga als 'iets' waarmee ik kan spreken, dan is mijn verhouding tot beide zijnden impliciet al geleid door een verstaan van de specifieke zijnswijze van beide zijnden. Dit impliciete verstaan van de zijnswijzen van zijnden betekent overigens niet dat we te allen tijde in staat zijn tot 'apophansis', tot explicatie van wat we impliciet verstaan. We zijn daar integendeel vaak niet of slechts zeer moeizaam toe in staat. Wanneer ik bij voorbeeld feilloos met getallen weet om te gaan dan kan ik nog met mijn mond vol tanden staan wanneer iemand mij vraagt de zijnswijze van getallen uit te leggen.

Wat is nu het verschil tussen intentionaliteit en transcendentie? Intentioneel verstaan betekent dat we betrokken of gericht zijn op...iets, op een of ander zijnde. Daarmee vooronderstelt het intentionele verstaan de gegevenheid of de tegenwoordigheid van datgene waarop we betrokken zijn. Transcendentie is dat wat de gegevenheid of tegenwoordigheid van ...iets, van een zijnde, mogelijk maakt. Het zijnsverstaan als transcendentie is het niet-intentionele meevoltrekken van het aanwezig zijn dat het zijnde 'tegenwoordig stelt'. Niet-intentioneel meevoltrekken wil zeggen dat we op het aanwezig zijn zelf als zodanig niet gericht of betrokken zijn. We zijn altijd betrokken op (een of ander) zijnde maar in die (intentionele) betrokkenheid op het zijnde is transcendentie voorondersteld, dat wil zeggen, *onthematisch* geïmpliceerd. Met andere woorden, wanneer het intentionele verstaan per definitie thematisch is in die zin dat het altijd betrokken is op (de zijnswijze van) een of ander zijnde, dan betreft het zijnsverstaan als transcendentie het niet te thematiseren aanwezig zijn zelf dat in elk intentioneel verstaan geïmpliceerd is.

Waarom is het aanwezig zijn zelf niet te thematiseren? Of, wat op dezelfde vraag neerkomt, waarom is het zijnsverstaan als meevoltrekken van het aanwezig zijn niet-intentioneel? Wat betekent transcendentie precies? Een antwoord op deze vragen vereist een verdere analyse van de voorwaarden waaronder zijnden überhaupt gegeven, c.q. tegenwoordig kunnen zijn. Een dergelijke analyse voert Heidegger uit in *Kant und das Problem der Metaphysik*. In het begin van dit boek stelt hij de vraag:

1. Een zeer gedetailleerde uitwerking van dit onderscheid is te vinden in GA 24 (*Grundprobleme der Phänomenologie* zomersemester 1927) §9c, 18 en 22; verder in GA 26 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik* zomersemester 1928) §9 en 10.

“..wie kann endliches menschliches Dasein im vorhinein das Seiende überschreiten (transzendieren), welches Seiende es nicht nur nicht selbst geschaffen hat, auf das es sogar, um selbst als Dasein existieren zu können, angewiesen ist? (...) wie muss das endliche Seiende, das wir Mensch nennen, seinem innersten Wesen nach sein, damit es überhaupt offen sein kann zu Seiendem, das es nicht selbst ist, das sich daher von sich aus muss zeigen können?”¹

Het menselijk *Dasein* is eindig omdat zijn ervaren of verstaan van zijnden uiteindelijk receptief is, dat wil zeggen, aangewezen op het zich geven of tonen, in het algemeen: het tegenwoordig zijn van de zijnden. De vraag waar het Heidegger in het citaat om gaat is die naar de mogelijksvoorwaarde van het ‘ontvangende’ ervaren van zijnden. Om zijnden te kunnen ervaren moet het *Dasein* in staat zijn de zijnden tegenwoordig te laten zijn. Wat houdt het tegenwoordig zijn van zijnden in? Zijnden zijn tegenwoordig wanneer ze *voor ons* aanwezig zijn. Dat het zijn van zijnden een aanwezig zijn is impliceert niet automatisch dat de zijnden daarom *voor ons* aanwezig zijn. Het aanwezig zijn omvat immers het tegenwoordig én niet-tegenwoordig (afwezig, verborgen etc.) zijn van zijnden. Opdat zijnden voor ons aanwezig zijn is er dus meer vereist, en wel ‘meer’ van de kant van het *Dasein*. Het tegenwoordig zijn van zijnden vereist een tegenwoordig *laten* zijn of, zoals Heidegger het noemt, *een Entgegenstehenlassen*:

“Allein in einem Vermögen des Gegenstehenlassens von...(…), kann sich ein hinnehmendes Anschauen vollziehen. Und was ist es, was wir da von uns aus entgegenstehen lassen? Seiendes kann es nicht sein. Wenn aber nicht Seiendes, dann eben ein Nichts. Nur wenn das Gegenstehenlassen von...ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht-Nichts, d.h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt. Allerdings ist dieses Nichts nicht das nihil absolutum.” (KM, p. 69)

Het tegenwoordig zijn van...zijnden wordt mogelijk gemaakt door de transcendentie. Transcendentie is het overschrijden van de zijnden naar het niets, is een “zich houden in het niets”. Dit niets is niet het nihil absolutum, d.i. het absolute niet-zijn, het niets dat niet is maar nietst. Het is het niet-iets, het niet-zijnde: het aanwezig zijn zelf. In die zin is het zijnsverstaan als transcendentie, d.i. als overschrijding van het zijn-de, een meevoltrekken van het aanwezig zijn zelf dat het zijnde eerst tegenwoordig laat zijn. Heidegger noemt de transcendentie naar het zijn een “zich houden in het niets” omdat de transcendentie niet meer begrepen kan worden als een (intentioneel) zich betrekken op..., of gericht zijn op.... In dat geval zou het zijn namelijk als object van de transcendentie gevat worden. Met andere woorden, het zijn zou als ‘iets’, als

1. *Kant und das Problem der Metaphysik* (van nu af afgekort tot KM), Frankfurt a.M. 1973 (eerste druk 1929), p. 40-41.

zijnde gevat worden. De transcendentie heeft echter geen object, zij is de *beweging* van het tegenwoordig laten zijn van... die onthematisch geïmpliceerd is in elk (intentioneel) verstaan van zijnden. Transcendentie is de niet-intentionele, d.i. niet thematiserende of objectiverende overschrijding van zijnden naar het zijn zelf die elke intentionele betrokkenheid op zijnden mogelijk maakt.

§5 Eindigheid en oneindigheid

De vraag waar het Heidegger om begonnen was, in het eerste citaat van de vorige paragraaf, betrof de mogelijkheidsvoorwaarden van het *eindige* menselijke verstaan. De transcendentie van het zijnsverstaan blijkt het eindige verstaan, c.q. de intentionele betrokkenheid op zijnden, mogelijk te maken. Daarmee ontstaat de volgende vraag. Wanneer transcendentie de mogelijkheidsvoorwaarde is van elk verstaan of ervaren van zijnden, in hoeverre is het menselijk verstaan dan eindig? Wanneer de eindigheid van het menselijk verstaan of ervaren gelegen is in de aangewezenheid op het zich geven, het tegenwoordig zijn van de zijnden, is de transcendentie als het tegenwoordig *laten* zijn van...dan niet juist een doorbreken van de eindigheid? Met andere woorden, is de transcendentie als mogelijkheidsvoorwaarde van het eindige intentionele verstaan niet oneindig? Ja en nee:

“Der Mensch als endliches Wesen hat eine gewisse Unendlichkeit im Ontologischen. Aber der Mensch ist nie unendlich und absolut im Schaffen des Seienden selbst, sondern er ist unendlich im Sinne des Verstehens des Seins. Sofern aber, wie Kant sagt, das ontologische Verständnis des Seins nur möglich ist in der inneren Erfahrung des Seienden, ist diese Unendlichkeit des Ontologischen wesensmäßig gebunden an die ontische Erfahrung, so dass man umgekehrt sagen muss: Diese Unendlichkeit (...) ist gerade das schärfste Argument für die Endlichkeit. Denn Ontologie ist ein Index der Endlichkeit. Gott hat sie nicht.”¹

De oneindigheid van het transcenderende zijnsverstaan is geen absolute, scheppende oneindigheid. Met het idee van een absolute, scheppende oneindigheid verwijst Heidegger naar Kants begrip van de *intuitus originarius*, de oneindige goddelijke *Anschauung* die Kant tegenover de eindige menselijke *Anschauung* stelt. De *intuitus originarius* is oneindig in die zin dat hij zich het zijnde niet hoeft te laten geven omdat hij het zelf schept. Zijn waarnemen, ervaren of kennen is een scheppen, dat wil zeggen, een ‘tot zijn’ laten komen van het zijnde (KM, p. 29). Het scheppen of tot zijn laten komen van zijnden is het goddelijk vermogen van de *creatio ex nihilo*: een scheppen van zijnden vanuit het absolute niets, het niet zijn. Tegenover het menselijk vermogen zijnden te verstaan en eventueel om te vormen is het goddelijk vermogen absoluut en oneindig omdat het de overgang van het absolute niets tot iets,

1. *Davoser Disputation* in KM p. 252.

van het niet-zijn tot zijn en vice versa beheerst. De oneindigheid van de transcendentie is daarom een andere, relatievere oneindigheid dan de absolute. Als overschrijding naar het niet-iets (het zijn) is de transcendentie weliswaar een overschrijding naar het niet-eindige, maar een overschrijding die gebonden blijft aan het eindige iets (zijnde). De oneindigheid van de transcendentie blijft gebonden aan de – zoals Heidegger het in het citaat noemt – eindige ontische ervaring.

Hoe moeten we deze kenschetsing van het zijn als het niet-eindige of het oneindige begrijpen?¹ Op het eerste gezicht is deze kenschetsing verwarrend want zij roept associaties op met het Griekse begrip van het tijdloos aanwezig zijn; een tijdloos aanwezig zijn waaraan wij dan via de transcendentie deel zouden hebben. Deze associatie is misplaatst. Tijdloze aanwezigheid is – via de christelijke interpretatie van de Griekse filosofie – een van de klassieke kenmerken van God geworden. Uit het citaat blijkt duidelijk dat de oneindigheid die Heidegger op het oog heeft in ieder geval niet de goddelijke oneindigheid is. De betekenis van het zijn als het oneindige of niet-eindige moet veelmeer begrepen worden vanuit de verhouding van transcendentie (zijnsverstaan) en intentioneel verstaan (verstaan van zijnden, ontische ervaring), een verhouding die op haar beurt verwijst naar de verhouding van zijn en zijnde, d.i. de ontologische differentie. Vanuit dit perspectief zal de oneindigheid van het zijn een heel andere blijken te zijn dan de goddelijke oneindigheid of tijdloosheid, namelijk een oneindigheid die verwijst naar de grondeloosheid van het zijn.

De verhouding van transcendentie en intentionaliteit, van oneindig zijnsverstaan en eindig verstaan van zijnden, is er een van gebondenheid, van wederzijdse afhankelijkheid. Niet alleen is het verstaan van zijnden aangewezen op een verstaan van zijn, óók het zijnsverstaan is gebonden aan het verstaan van zijnden. Deze wederzijdse afhankelijkheid betekent dat het zijnsverstaan, c.q. de transcendentie niet meer begrepen kan worden als mogelijksvoorwaarde van het verstaan van zijnden, c.q. het intentionele verstaan. In algemene termen geformuleerd: de verhouding van transcendentie en intentionaliteit, van zijnsverstaan en verstaan van zijnden kan niet meer begrepen worden als een funderingssamenhang in de gebruikelijke betekenis van de term 'fundering'. Fundering impliceert normaal gesproken een hiërarchie. Het fundament of de grond is logisch en/of ontologisch eerder dan het gefundeerde; het gefundeerde is daarom logisch en/of ontologisch afhankelijk van de grond of het fundament zonder dat het omgekeerde geldt. Heidegger bepaalt de verhouding van zijnsverstaan en intentioneel verstaan echter als een op elkaar betrokken zijn of *Zusammengehörigkeit* (GA 24, p. 466). Deze samenhang ontspringt uit de ontologische differentie:

1. De kenschetsing van het zijn als niet-eindig of oneindig volgt indirect uit wat Heidegger zegt. Wanneer het intentionele (ontische) verstaan eindig is omdat het zijnde dat verstaat, i.e. de mens, eindig is dan kan het menselijk zijnsverstaan alleen maar oneindig zijn wanneer het om een oneindig zijn gaat.

“Sein ist überhaupt und in jeder Bedeutung Sein von Seiendem.

Sein ist vom Seiendem unterschieden – und überhaupt nur dieser Unterschied, diese Unterscheidungsmöglichkeit gewährt ein Verstehen von Sein. Anders gewendet: im Verstehen von Sein liegt das Vollziehen dieses Unterscheidens von Sein und Seiendem. Dieser Unterschied ist es, der allererst so etwas wie Ontologie ermöglicht. Daher nennen wir diesen so etwas wie Seins-verständnis erst ermöglichenden Unterschied die *ontologische Differenz*.” (GA 26, p. 193; cursivering van Heidegger)

De ontologische differentie betreft het onderscheid van zijn en zijnde zodanig dat beide onderscheidenen op elkaar betrokken zijn. Zijn is altijd zijn van zijnden, een zijnde is dat wat is, i.e. zijn ‘heeft’. Bijna dertig jaar later zal Heidegger het aldus formuleren: zijnde betekent “solches, das *ist*” en zijn wil zeggen “Sein, das *Seiendes* ist”; voor zowel het zijn als het zijnde geldt dat ze “je auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen”¹. De ontologische differentie is wat transcendentie en intentionaliteit, zijnsverstaan en verstaan van zijnden, onderscheidt én samenhoudt. Wanneer verstaan van zijnden alleen maar mogelijk is als een verstaan van het *zijn* der zijnden, en wanneer omgekeerd verstaan van zijn alleen maar mogelijk is als een verstaan van zijn van *zijnden*, dan betekent dat dat de mogelijkheid van het verstaan überhaupt gelegen is in de ontologische differentie.

Hoewel Heideggers begrip van de ontologische differentie eind jaren twintig niet wezenlijk anders is dan eind jaren vijftig, trekt hij pas eind jaren vijftig de meest ingrijpende consequentie die het principe van de ontologische differentie met zich meebrengt. Wat de term differentie eerst en vooral aangeeft met betrekking tot de verhouding van zijn en zijnde is dat deze verhouding niet als een funderingssamenhang gedacht mag worden. Zijn mag niet opgevat worden als de grond van zijnden. Grond van het zijnde kan alleen een (ander) zijnde zijn. Grond verwijst altijd naar zijnden, nooit naar zijn. Met andere woorden, een funderingssamenhang bestaat alleen tussen zijnden, niet tussen zijn en zijnden. De opvatting dat het zijn (uiteindelijke) grond is van de zijnden doortrekt, aldus Heidegger, de hele geschiedenis van de metafysica vanaf de Grieken tot ver in de moderne tijd². Wat deze opvatting kenmerkt is precies de miskenning van de ontologische differentie. Het zijn opgevat als grond van de zijnden betekent in feite dat het zijn (impliciet) als het hoogste, meest omvattende, tijdloos ware, eigenlijkste, kortom: als het meest zijnde zijnde opgevat wordt. De klassieke naam voor het zijn opgevat als grond van de zijnden is God. Vandaar dat Heidegger in dit verband de metafysica aanduidt als ontotheologie. In welke zin nu, verwijst oneindigheid van het zijn bij Heidegger naar grondeloosheid? Dit verband laat zich verklaren vanuit het klassieke, ook door Kant gehanteerde

1. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) in: *Identität und Differenz* (Pfullingen 1978), respectievelijk p. 54 en 55 (cursiveringen van Heidegger).

2. Verg. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* in *IuD* p. 45 en verder.

begrip van eindigheid. De eindigheid van een zijnde betekent dat het temporeel en ontologisch begrensd is. Dat wil zeggen, een eindig zijnde heeft een begin en einde 'in' het zijn en 'in' de tijd. Iets wat begint te bestaan, te zijn, en weer ophoudt te zijn, kan niet uit zichzelf zijn: de grond van z'n zijn moet in een ander, aan hem voorafgaand, zijnde liggen. Men kan zich aldus een hele keten van gronden (of oorzaken) voorstellen waarin het ene zijnde met het andere verbonden is als grond en gegronde of oorzaak en gevolg. De ontotheologische metafysica gaat ervan uit dat – zoals Aristoteles het paradigmatisch geformuleerd heeft – deze keten “noodzakelijk ergens moet ophouden”¹. Het punt waar de keten ophoudt, of beter: begint, is het zijn (God) als eerste, zichzelf grondende of veroorzakende, grond van al wat is. De oneindigheid van het zijn (God) in de klassieke, ontotheologische visie betekent dus dat het zijn onbegrensd is in die zin dat het geen grond *buiten* zich heeft; het is grond van zichzelf (*causa sui*) en van alle zijnden. Wanneer nu daarentegen het zijn, gedacht vanuit de ontologische differentie, niet meer opgevat mag worden als grond omdat alleen het zijnde grond kan zijn, dan verwijst de niet-eindigheid van het zijn naar de grond-loosheid, de niet-grond van het zijn. Grondeloosheid van het zijn wil dan in eerste instantie twee dingen zeggen. Ten eerste mag het zijn zelf, in tegenstelling tot het klassieke zijnsbegrip, niet opgevat worden als grond van de zijnden; ten tweede heeft het zijn – en dit is in overeenstemming met het klassieke zijnsbegrip – zelf geen grond.

Op basis van de ontologische differentie zou de oneindigheid van het zijn dus, consequenterwijze, opgevat moeten worden als grondeloosheid. Eind jaren twintig echter, brengt Heidegger de ontologische differentie nog niet in verband met het zijn als niet-grond van de zijnden. De gevolgtrekking met betrekking tot de grondeloosheid van het zijn ontbreekt dan ook². Desalniettemin blijkt uit de kontekst waarin hij de ontologische differentie plaatst dat hij zich verwijderd heeft van de ontotheologische traditie. De kontekst waar het om gaat is die van de tijd³. Het thema van de tijd, in samenhang met het zijn en de ontologische differentie, zal in het volgende hoofdstuk aangesneden worden. Daar zal blijken dat het zijn als tijd, en dat wil zeggen, als radicaal contingent, begrepen moet worden.

In de volgende paragraaf zal de notie van de ontologische differentie verder uitgewerkt worden met het oog op het onderwerp van dit hoofdstuk, d.i. waarheid als aanwezig zijn.

1. Zie hoofdstuk I §1.

2. Het lijkt me geen toeval dat Heidegger zich juist in deze periode zeer bezig houdt met het probleem van de grond (in *Vom Wesen des Grundes* 1929 en in GA 26 zomersemester 1928). Tot een radicale problematisering van 'grond' komt het echter niet, hetgeen blijkt uit de conclusie van GA 26: “zum Wesen von Sein überhaupt gehört der Grundcharakter von Grund überhaupt.” Dit is volgens Heidegger de eigenlijke metafysische zin van de *Satz vom Grunde*, i.e. de stelling – door Leibniz geformuleerd – dat niets is zonder grond (cf. p. 282-283).

3. Verg. op dit punt GA 24 §22a en GA 26 §12 en 13.

§6 Ontologische differentie

De notie van de ontologische differentie heeft zeer belangrijke implicaties voor de wijze waarop we het zijn moeten begrijpen. Een van die implicaties is dat het zijn, in onderscheid tot het zijnde (iets), begrepen moet worden als het niet-iets. In die zin omschreef Heidegger de transcendentie, c.q. het zijnsverstaan, als een “zich houden in het niets”. De vraag is nu hoe de kenschetsing van het zijn als niets zich laat verbinden met de ontologische waarheid, d.i. het zijn als aanwezig zijn. Op het eerste gezicht lijkt hier immers sprake van een aperte contradictie. Wanneer enerzijds geldt dat het (intentionele) verstaan van zijnden aangewezen is op de ontologische waarheid, het aanwezig zijn van zijnden, hoe kan dan anderzijds het verstaan van het aanwezig zijn (de transcendentie) omschreven worden als een zich houden in het niets?

Een aantal passages uit Heideggers werk kunnen op dit punt enige duidelijkheid verschaffen. Zo zegt Heidegger in respectievelijk GA 26 en GA 24 het volgende over het zijn:

“Sein ‘ist’ nicht, sondern Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert. (...) Sein gibt sich ursprünglich und an sich, *wenn es sein Seiendes zugänglich macht*. Und bezüglich dieses Seienden kann nicht noch an sich nach dessen Sein an sich gefragt werden. Wir erkennen immer nur Seiendes, aber nie seiendes Sein. Dies wird deutlich von der Transzendenz und der ontologischen Differenz her.” (GA 26 p. 194-95, cursivering van V.V.)

“...in jedem faktischen Dasein [ist], wenn anders es existiert, je schon Sein enthüllt, *und das heisst: Seiendes erschlossen bzw. entdeckt*.” (GA 24 p. 453, cursivering van V.V.)

Wanneer het zijnsverstaan opgevat kan worden als een ‘onthullen van zijn’ dan is dit onthullen niets anders dan het ontsluiten of verstaan van het zijnde als zodanig. Zijnsverstaan betekent dus nooit een onthullen of zich geven van het zijn *zelf*, dat wil zeggen, van het zijn ‘op zichzelf’ als het ware zonder zijnde. Dan zou er immers sprake zijn van een “seiendes Sein”, van een zijn dat zelf ‘is’. Met andere woorden, er zou sprake zijn van een zijnde. Het zijn zelf ‘is niet’ en is bijgevolg niet geefbaar of onthulbaar. Het zijn ‘heeft’ als het ware geen ‘zelf’ dat ‘als zodanig’ gegeven of tegenwoordig en bijgevolg onthulbaar zou kunnen zijn. Alleen het zijnde kan als zodanig gegeven of tegenwoordig zijn en kan daarom onthuld of verstaan worden als dat wat het zelf is. De ontologische differentie impliceert dus dat alleen het zijnde als zodanig ervaarbaar is, dat wil zeggen, in z’n zijn toegankelijk is. Het zijn daarentegen is ‘zelf’ of ‘als zodanig’ principieel niet ervaarbaar omdat een dergelijke ervaring paradoxalerwijze zou vereisen dat het zijn ‘zelf’ aanwezig of tegenwoordig *is*, met andere woorden: een zijnde is.

Wanneer het (aanwezig) zijn zelf niet (aanwezig) is en dus ook niet als zodanig ervaarbaar is, hoe moeten we dan de notie van het aanwezig zijn begrijpen? Het

aanwezig zijn kan omschreven worden als een geven dat zijnden geeft maar nooit 'zichzelf' kan geven. In het geven van zijnden trekt het zijn 'zelf' zich als het ware terug: de gave kan zichzelf niet geven. De beweging van de gave verbindt en onderscheidt zijn en zijnde als geven en gegevene. Zonder gegevene is er geen geven, geen 'er is..' (*es gibt*). Zonder gegevene (zijnde) zou het volstreckte niet-zijn 'heersen', het absolute niets dat niet is maar nietst. Dit niet-sende niets is als keerzijde van het zijn iets anders dan het niet-iets, het iets gevende niets dat in feite een andere naam voor het zijn zelf is¹. In tegenstelling tot het gevende niets is het nietsende niets volstrekt ontoegankelijk voor het verstaan; het kan in feite nooit meer zijn dan een speculatief begrip. Het gevende niets, het zijn, is wel toegankelijk en wel op de wijze van een "Entgleiten des Seienden im Ganzen"². In bepaalde stemmingen – Heidegger noemt de angst, men zou ook de wanhoop kunnen noemen – ervaren wij een wegvallen van de zijnden. Al datgene waaruit ons normale leven bestaat ontglipt ons en er opent zich een 'niets', een gaping. Nog dichterbij op de huid zit ons deze ervaring in de duizeling die een ondraaglijke pijn of een hevige begeerte opwekt. Niet alleen de zijnden waaruit ons leven bestaat maar ook het zijnde dat wij zelf zijn ontglipt ons: we vallen in het niets, de bewusteloosheid.

Dat het aanwezig zijn 'zelf' 'als zodanig' niet ervaarbaar is zegt dus hetzelfde als: het zijn is ervaarbaar als een wegglijden van de zijnden, als niets. Een dergelijke ervaring is per definitie een grenservaring. In ons normale, dagelijkse doen en laten overheerst de intentionele betrokkenheid op zijnden. Dat deze intentionele betrokkenheid een "zich houden in het niets" (transcendentie) impliceert, worden we slechts gewaar in grenssituaties. Het leven zou onleefbaar zijn, we zouden gek worden, als dat niet zo was.

Welke consequenties heeft de ontologische differentie voor de status van de ontologische waarheid? Uit het voorgaande kunnen we concluderen dat de ontologische differentie het begrip van waarheid als aanwezig zijn in twee opzichten raakt. Het aanwezig zijn als het iets gevende niets impliceert ten eerste dat de ontologische waarheid geen waarheid is met een vaststelbare 'inhoud'. Strikt en letterlijk genomen is het een lege waarheid. Zij zegt ons niets over de specifieke zijnswijzen van zijnden, met andere woorden, over datgene wat per traditie als onderwerp van

1. Dit onderscheid tussen het nietsende niets (het volstreckte niet-zijn) en het gevende niets (het zijn) is niet als zodanig te vinden in Heideggers werk. Er zijn mijns inziens wel duidelijke aanwijzingen voor een dergelijk onderscheid in zijn werk. Zo begrijpt Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* (1935) het niets als "het andere van het zijn" of als "grens van het zijn" (cf. EidM 1987, p. 60, 64, 155). Het niets moet in deze context begrepen worden als het nietsende niets of het niet-zijn. In *Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'* (1943) en *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'* (1949) daarentegen, gebruikt Heidegger de term 'niets' om het zijn aan te duiden (cf. *Wegmarken* p. 303-304 en 377). Het niets verwijst hier naar het niet-iets (zijnde). In *Was ist Metaphysik?* (1929) ten slotte, gebruikt Heidegger – afgezien van de al aangehaalde passage uit KM – de term 'niets' voor het eerst om het zijn aan te duiden. De dubbele betekenis van de term 'niets' heeft zich hier echter nog niet uitgekristalliseerd, hetgeen b.v. blijkt uit deze zinsnede: "Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts" (*Wegmarken*, p. 114).

2. *Wegmarken*, p. 111 en 113.

waarheid, van ware kennis, beschouwd wordt. Zij zegt daarentegen wel wat over de voorwaarde van het verstaan van de zijns-wijzen van zijnden en daarmee ook over de voorwaarde van de (on)waarheid van dit verstaan, d.i. wat ik eerder logische (on)waarheid heb genoemd. Voor de invoering van de notie van ontologische differentie heb ik waarheid als aanwezig zijn omschreven als noodzakelijke ontologische voorwaarde van het verstaan en misverstaan van (de zijnswijzen van) zijnden. Deze bepaling dient nu genuanceerd te worden in het licht van de ontologische differentie. Dit is het tweede opzicht waarin de ontologische differentie waarheid als aanwezig zijn raakt.

Het aanwezig zijn als een geven van zijnden impliceert dat het zijn 'transitief' is: de gave veronderstelt een potentiële 'ontvanger'. Als het zijnde dat het zijn der zijnden verstaat is de mens de ontvanger van de gave. Dat wil enerzijds zeggen dat het verstaan aangewezen is op het aanwezig zijn, op het *es gibt* van de zijnden. Anderzijds is het verstaan echter geen louter 'passieve', eindige receptiviteit. In plaats van een louter in ontvangst nemen van het gegevene (zijnde) overschrijdt de mens het zijnde zodanig dat de gave eerst mogelijk wordt. Opdat het zijn *als aanwezig zijn*, *als waarheid* geschiedt, opdat de gave van het gegevene geschiedt, is transcendentie noodzakelijk. Deze stand van zaken laat zich in traditioneel filosofische termen als volgt formuleren. Niet alleen is de ontologische waarheid noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van het verstaan, tegelijkertijd is de mogelijkheid van het verstaan noodzakelijke voorwaarde voor de ontologische waarheid.

§7 Conclusie

Tot slot wil ik nog eens terugkomen op de vooronderstellingen van SZ. Wat kan er op grond van de in dit hoofdstuk behandelde notie van ontologische waarheid gezegd worden over de vooronderstellingen van SZ? De algemene conclusie zou, kort samengevat, zo kunnen luiden: de vooronderstellingen van SZ worden bevestigd noch helemaal ontkend.

In de inleiding van SZ wordt het klassieke begrip van zijn als aanwezig zijn geïntroduceerd als een te deconstrueren begrip. Wanneer we even afzien van de verdere indicaties in SZ over de wijze waarop de deconstructie plaats zou moeten vinden, dan kan Heideggers begrip van aanwezig zijn zoals dat in dit hoofdstuk uitgewerkt is, zeer wel opgevat worden als een deconstructie van het Griekse zijnsbegrip. Aan het eind van §3 heb ik drie punten van verschil genoemd tussen het Griekse en Heideggers begrip van aanwezig zijn. Eén van de wijzingen is zeer relevant met betrekking tot de vooronderstellingen van SZ. Volgens Heidegger is het Griekse begrip van aanwezig zijn georiënteerd op tegenwoordigheid terwijl zijn eigen begrip van aanwezig zijn zowel het tegenwoordig als het niet-tegenwoordig of afwezig zijn omvat.

In hoeverre is dit een deconstructie van het Griekse begrip? Aangezien de Griekse tegenstelling tussen aanwezig en afwezig zijn, en vervolgens ook tussen ontologische

waarheid en onwaarheid opgeheven wordt, lijkt Heideggers wijziging in eerste instantie slechts te leiden tot een indifferenter zijnsbegrip. Een dergelijke conclusie zou echter misleidend zijn omdat het motief en de oriëntatie van de wijziging daarin over het hoofd gezien worden. In het eerste hoofdstuk werd duidelijk dat het Griekse zijnsbegrip niet louter op tegenwoordigheid georiënteerd is maar op een specifieke modus van tegenwoordigheid, namelijk de onveranderlijke, blijvende tegenwoordigheid. Hoewel Aristoteles tijd en veranderlijk zijn serieus neemt en een belangrijke plaats toekent in zijn filosofie, blijft van Parmenides tot en met Aristoteles *tijdloosheid* de belangrijkste maatstaf voor het Griekse zijnsbegrip. Men zou kortom kunnen zeggen dat het Griekse zijnsbegrip gemotiveerd wordt door een ontkoppeling van zijn en tijd. De motivatie en oriëntatie van Heideggers zijnsbegrip is precies omgekeerd in zoverre hij het zijn wil begrijpen in het licht van de tijd. Heideggers wijziging van het klassieke begrip van aanwezig zijn moet vanuit die motivatie en oriëntatie begrepen worden. Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, beschrijft de grondbetekenis van aanwezig zijn bij Heidegger in feite de 'beweging' van de tijd, namelijk een aanwezig of tegenwoordig worden (van zijnden) vanuit de afwezigheid en weer terugkerend in de afwezigheid.

Heideggers begrip van aanwezig zijn kan dus opgevat worden als een deconstructie van het Griekse begrip vanuit het oogpunt van de tijd. Toch bevestigt deze deconstructie niet zonder meer de vooronderstellingen van SZ. Uit het plan dat Heidegger in de inleiding van SZ ontvouwt en uit het tijdsbegrip dat in het laatste deel van SZ centraal staat, blijkt dat Heidegger een vrij duidelijke voorstelling heeft van de richting waarin de deconstructie zou moeten gaan. Zoals ik al in de eerste paragraaf opgemerkt heb, is een van de kenmerken van het tijdsbegrip in SZ dat de tegenwoordigheid ondergeschikt is aan toekomst en verleden. Het klassieke begrip van zijn als aanwezig zijn is volgens Heidegger (in SZ) impliciet gebaseerd op een begrip van de tijd dat de tegenwoordigheid centraal stelt. Op grond van deze stand van zaken zou men verwachten dat de deconstructie van het Griekse zijnsbegrip resulteert in een zijnsbegrip waarin *Anwesen* slechts een ondergeschikt moment vormt. Deze verwachting wordt niet vervuld: een dergelijk zijnsbegrip is in Heideggers werk niet te vinden. En daarmee worden de vooronderstellingen van SZ – waarop de verwachting gebaseerd is – ten dele gelogenstraft.

Gehandhaafd blijft de algemene vooronderstelling van SZ dat zijn in het licht van de tijd begrepen moet worden. Deze vooronderstelling geldt min of meer voor heel Heideggers werk. Gelogenstraft wordt de specifiekere vooronderstelling met betrekking tot de tijd en de tegenwoordigheid. Het tijdsbegrip van SZ brengt, zoals ik in het volgende hoofdstuk wil laten zien, structurele problemen met zich mee. Een van die problemen betreft de status van de tegenwoordigheid. Eerst een revisie van het SZ begrip van de tegenwoordigheid en van de verhouding van tegenwoordigheid en niet-tegenwoordigheid, zal de ruimte scheppen voor de deconstructie en transformatie van het Griekse begrip van aanwezig zijn zoals in dit hoofdstuk beschreven.

III De tijd: extase en tegenwoordigheid

“Il n'est pas d'expérience qui puisse être vécue autrement qu'au présent. Cette impossibilité absolue de vivre autrement qu'au présent, cette impossibilité éternelle définit l'impensable comme limite de la raison.”¹

§1 De ontwikkeling van het tijdsprobleem

Gedurende een relatief korte periode, ongeveer van 1925 tot 1930, houdt Heidegger zich intensief bezig met de vraag naar de tijd. Deze preoccupatie breekt rond 1930 vrij abrupt af. Weliswaar treden in het latere werk bepalingen op waarin zijn geïnterpreteerd wordt op een wijze die naar de tijd lijkt te verwijzen, bij voorbeeld, om de twee belangrijkste te noemen, zijn als geschiedenis en als *Ereignis*, maar een expliciete thematisering van het probleem van de tijd ontbreekt. Na ruim dertig jaar stilzwijgen wordt in *Zeit und Sein* (1962)² het thema van de tijd weer opgenomen. Niet alleen deze lange onderbreking, ook de tijdsanalyses zelf uit de periode van 1925 tot 1930 lijken erop te wijzen dat het vraagstuk van de tijd voor Heidegger de moeilijkste vraag van zijn hele oeuvre is geweest. Deze zienswijze wordt door uitlatingen van Heidegger zelf bevestigd. Vanaf 1962 heeft Heidegger een aantal keren, in antwoord op aan hem gestelde vragen, enig licht geworpen op de ontwikkeling van zijn denken over de tijd. Dit is wat David Krell zegt over zijn gesprek met Heidegger in 1976:

“My readers may be astonished that such doubts [dit zijn Heideggers twijfels over zijn tijdsinterpretatie in SZ – V.V.] come so soon. But when I asked Heidegger during my last conversation with him, on January 31, 1976, precisely when he began to have serious doubts about being able to complete Division Three of *Being and Time* Part One, he replied, ‘1925 or 1926’. But those are the years when Divisions One and Two were still underway...”³

1. Derrida, *Violence et métaphysique* in: *L'écriture et la différence* (Parijs 1967) p. 194.

2. Dit is ook de titel die Heidegger in 1927 aan het derde, niet verschenen deel (*Abschnitt*) van SZ heeft gegeven. Deze overeenkomst is, zo blijkt uit *Zeit und Sein* en het bijbehorend protocol (beide opgenomen in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976), bewust gekozen.

3. David Krell, *Intimations of Mortality; Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (University Park/London 1986) hoofdstuk II noot 3, p. 180. De datering die Heidegger hier geeft

En in de brief aan Richardson (1963) zegt Heidegger:

“Die in *Sein und Zeit* gekennzeichnete ekstatisch-horizontale Zeit ist keineswegs schon das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit.”¹

Deze opmerking wordt verder verklaard in het protocol bij *Zeit und Sein*:

“*Sein und Zeit* ist vielmehr dahin unterwegs, auf dem Wege über die Zeitlichkeit des Daseins in der Interpretation des Seins als Temporalität einen Zeitbegriff, jenes Eigene der ‘Zeit’ zu finden, von woher sich ‘Sein’ als Anwesen ergibt.”²

Met name het antwoord aan David Krell bevestigt een opvallende en, voor zover ik heb kunnen nagaan, nog weinig opgemerkte stand van zaken. Het verbazingwekkende feit dat Heidegger al twijfelde aan de uitwerking van de tijdsvraag in SZ terwijl hij nog met het manuscript van SZ bezig was, wordt heel wat begrijpelijker wanneer we de tijdsanalyse van GA 21 (wintersemester 1925/26) naast die van SZ leggen. Hoewel de kontekst een andere is en de reikwijdte van de analyse veel beperkter dan in SZ, roept de tijdsanalyse van GA 21 vragen op omtrent een aantal fundamentele uitgangspunten van de tijdsinterpretatie in SZ.

Het verschil tussen beide tijdsinterpretaties lijkt op het eerste gezicht verklaard te kunnen worden door het feit dat de analyse van GA 21 een geheel andere kontekst heeft dan die van SZ. De tijdsanalyse van GA 21 is een gedetailleerde interpretatie van Kants tijdsbegrip, terwijl Heidegger in SZ veelmeer zijn eigen visie op de tijd ontwikkelt. Daarbij neemt hij expliciet afstand van zijn voorgangers op dit punt, met name Aristoteles, Kant en Hegel. Het kenmerk van het tijdsbegrip van deze filosofen is volgens Heidegger dat ze de tijd uitleggen als een onomkeerbare stroom van ‘nu-punten’ die vanuit het niet-meer-nu (verleden) via het nu naar het nog-niet-nu (toekomst) loopt. In deze tijdsconceptie is de tegenwoordigheid (het nu) het uitgangspunt: verleden en toekomst worden begrepen vanuit de tegenwoordigheid. Heidegger zelf vat de tijd als eenheid van drie – zoals hij het noemt – tijdsextasen die de tijdshorizonten van verleden, heden en toekomst constitueren.

Er zijn twee belangrijke verschillen tussen Heideggers opvatting en die van zijn voorgangers. Het eerste verschil betreft de status van de tegenwoordigheid. Volgens Heideggers opvatting is de toekomst de primaire tijdsextase of -horizon terwijl de tegenwoordigheid (het heden) terugtreedt ten opzichte van toekomst en verleden. Ten tweede voert Heidegger het onderscheid in tussen een oorspronkelijke of eigenlijke tijd (de ekstatisch-horizontale tijd) en een afgeleide, oneigenlijke tijd (de nu-tijd). Heideggers argumentatie voor het onderscheid tussen een oorspronkelijke en afgeleide tijd is ten dele gebaseerd op het onderscheid dat hij maakt tussen de eigenlijke en de

betekent dus dat hij niet *na* de voltooiing van SZ (in 1926), maar al tijdens de uitwerking van het thema van de tijd in het manuscript van SZ zijn twijfels kreeg.

1. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (Den Haag 1963) p. xiii.

2. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, p. 34.

- oneigenlijke zijnswijze van het *Dasein*¹. De theoretische conceptualisering van de tijd als een eindeloze, onomkeerbare stroom van nu-punten hangt volgens Heidegger samen met de wijze waarop wij in eerste instantie en meestal bestaan, namelijk oneigenlijk. De dagelijkse leefwijze kenmerkt zich door een overgeleverdheid (*Verfallenheit*) aan de dingen en de leefwereld en een zich laten leven door de anderen. Op deze wijze levend, ervaren we de tijd als vervliegend, als een oneindige stroom die ons meesleept van verleden naar toekomst, een stroom waarin wijzelf ons begin en einde hebben. De nu-tijd is volgens Heidegger de theoretische uitleg van deze tijdservaring. Deze uitleg en de ervaring waarop hij gebaseerd is heeft zijn eigen recht maar is niettemin slechts een afgeleide van de eigenlijke tijdservaring waarop de extatisch-horizontale tijdsconceptie gebaseerd is. Kern van de eigenlijke tijdservaring is de confrontatie met de eigen dood, d.i. de “Möglichkeit der schlechthinigen Unmöglichkeit des Daseins” (SZ, p. 329). Sterfelijkheid betekent volgens Heidegger niet dat we een einde hebben maar dat we eindig bestaan, dat wil zeggen, de eigenlijke toekomst waarop we vooruitlopen in de confrontatie met de eigen dood is een eindige toekomst. Hierop baseert Heidegger vervolgens de claim dat de eigenlijke, oorspronkelijke tijd eindig is (SZ, p. 330).

Wanneer de tijdsinterpretatie in SZ gekarakteriseerd kan worden als de ontwikkeling van een eigen, van de traditie afwijkend tijdsbegrip op basis van de analyse van het *Dasein*, dan volgt de interpretatie in GA 21 veelmeer de lijn van een deconstructie van het traditionele (Kantiaanse) tijdsbegrip waarin het ongedachte van dit begrip blootgelegd wordt. Kader en vooronderstelling van deze deconstructie is het tijdsbegrip van SZ. Het opmerkelijke van de analyse in GA 21 is dat ze de belangrijkste thesen die Heidegger in SZ opstelt omtrent de extatisch-horizontale tijd impliciet ondergraaft. Daarbij gaat het niet om een simpele contradictie met de tijdsopvatting van SZ maar eerder om een andere uitwerking van wat ik Heideggers grondintuïties met betrekking tot de tijd zou willen noemen, namelijk het extatische karakter van de tijd en het idee van de terugtrekkende tegenwoordigheid. De uitwerking die deze intuïties krijgen in GA 21 staat op gespannen voet met de thesen omtrent de tijd in SZ. Het uiteindelijk belangrijkste verschil tussen de tijdsinterpretaties van SZ en van GA 21 is dat de laatste, in tegenstelling tot de eerste, zich in verband laat brengen met wat Heidegger in de hierboven aangehaalde citaten “het eigene van de tijd” noemt, namelijk een tijdsconceptie vanwaaruit zijn als “aanwezen” begrepen kan worden.

Bepalend voor de verdere ontwikkeling van de tijdsproblematiek is dat de gespannen verhouding tussen de tijdsinterpretaties van SZ en GA 21 nergens als zodanig gethematiseerd wordt, noch in GA 21 noch in de latere colleges of het gepubliceerde werk². Al is de spanning tussen beide perspectieven in de latere colleges (met name GA 24 en 26) soms duidelijk merkbaar, over het geheel genomen handhaaft Heideg-

1. Vergelijk op dit punt SZ §81.

2. In de volgende werken wordt aandacht besteed aan de tijdsproblematiek: GA 24 (tweede deel), GA 25 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, wintersemester 1927/28, §24 t/m 26), GA 26 (§10 t/m 13) en KM (§9-10 en §32 t/m 35).

ger de tijdsconceptie van SZ. De twijfels over deze tijdsconceptie die Heidegger, naar eigen zeggen, van het begin af aan gehad heeft, worden nergens expliciet aan de orde gesteld. Deze stand van zaken is, zo neem ik aan, de belangrijkste oorzaak voor het afbreken van het onderzoek naar de tijd rond 1930. Heidegger realiseerde zich waarschijnlijk heel goed dat de SZ tijdsconceptie op belangrijke punten vastliep, maar hij kreeg niet voldoende greep op het alternatief dat zich in dezelfde periode in zijn werk aandient. Het gevolg is dat hij rond 1930 de tijdsproblematiek laat rusten. In mijn interpretatie van de tijdsproblematiek zal de alternatieve visie op de tijd centraal staan. Aangezien ze de achtergrond van de alternatieve visie vormen, zal ik in de volgende paragraaf eerst een aantal vragen aan de orde stellen die Heideggers thesen over de tijd in SZ oproepen. Zonder de pretentie te hebben precies te weten welke de problemen zijn waarmee Heidegger worstelde, zijn de vragen die ik stel het resultaat van een confrontatie van de tijdsanalyse van SZ met die van GA 21 en, in mindere mate, ook die van GA 24 en 26.

§2 De thesen omtrent de tijd in SZ

In §65 van SZ (p. 331) stelt Heidegger vier thesen op met betrekking tot de tijd:

- 1) tijd is oorspronkelijk als tijding van de tijdelijkheid en als zodanig maakt ze de constitutie van de zorgstructuur van het *Dasein* mogelijk;
- 2) de tijdelijkheid is wezenlijk extatisch;
- 3) de tijdelijkheid tijdigt zich oorspronkelijk vanuit de toekomst;
- 4) de oorspronkelijke tijd is eindig¹.

Deze thesen, en de uitleg die Heidegger ervan geeft, vatten de belangrijkste kenmerken van de ekstatisch-horizontale tijdsconceptie samen. In mijn bespreking zal ik de thesen als uitgangspunt nemen voor de vragen die de tijdsconceptie van SZ oproept. De eerste en derde these zal ik apart bespreken, de tweede en vierde tesamen.

Ad 1) De strekking van deze these blijkt uit een passage in dezelfde paragraaf:

“Die Zeitlichkeit ‘ist’ überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. (...) Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.” (SZ, p. 328)

De these bestaat feitelijk uit twee punten. Zij zegt iets over de verhouding van tijd en zijn, en over de verhouding van tijd en *Dasein*. Hoe wordt de verhouding van tijd en zijn bepaald? Tijd ‘is’ niet, tijd tijdigt (zich), wil zeggen: tijd moet niet opgevat

1. Heidegger gebruikt over het algemeen de term *Zeitlichkeit* (tijdelijkheid) om te verwijzen naar de oorspronkelijke, extatisch-horizontale tijd. Aangezien ik het duidelijker vind, zal ik in mijn bespreking steeds de benaming extatisch-horizontale tijd aanhouden. Het traditionele tijdsbegrip zal ik aanduiden met de term nu-tijd.

worden als een zijnde onder de zijnden maar eerder als (een wijze van) zijn. Immers, alleen van het zijnde maar niet van het zijn of niet-zijn zelf kunnen we zeggen 'is' of 'is niet'. Analooq aan de formulering 'het niets nietst', geeft de formulering 'de tijd tijdigt' aan dat van de tijd zelf niet gezegd kan worden dat hij is of niet is. Op grond hiervan lijkt het aannemelijk de tijd op te vatten als een wijze van zijn.

De formulering 'de tijd is niet maar tijdigt zich' verwijst indirect naar een oude en hardnekkige aporie omtrent de tijd. In zijn verhandeling over de tijd stelt Aristoteles dat men zowel voor het zijn als voor het niet-zijn van de tijd kan argumenteren, met andere woorden, men kan zowel zeggen 'de tijd is' als 'de tijd is niet'¹. Ten grondslag aan deze aporie ligt de (impliciete) opvatting dat de tijd een zijnde is, namelijk een keten van nu-punten of -momenten. Eenvoudig doorredenerend resulteert deze tijdsconceptie in de dubbele vaststelling: er is steeds een nu, dus de tijd is altijd (*nunc stans*); het nu vervliegt steeds, is een niets tussen twee 'nietsen', namelijk het niet-meer-nu en het nog-niet-nu, dus de tijd is nooit.

Achter de aporie van het zijn en het niet-zijn van de tijd ligt een andere verborgen die de verhouding van tijd en *Dasein*, of, in termen van Aristoteles, tijd en *psuchè*, betreft². Over deze tweede aporie heeft Aristoteles meer te zeggen. De tijd is volgens Aristoteles waarneembaar in samenhang met beweging: *hama gar kinèseos aisthanometha kai chronou* – in de vertaling van Heidegger: tegelijk met de beweging nemen we met het oog op het bewogene tijd waar (GA 24, 357-58). Op de vraag 'wat' de tijd is 'aan' de beweging antwoordt Aristoteles dat de tijd het getelde is aan de beweging (GA 24, 339-40). De tweede aporie omtrent de tijd luidt nu als volgt. Wanneer de ziel de 'teller' is van het getelde (de tijd) aan de beweging, dan is er geen tijd als er geen ziel is. De andere mogelijkheid is dat beweging en daarmee tijd onafhankelijk zijn van de ziel.

De vraag blijft dus open of de tijd onafhankelijk dan wel afhankelijk is van de ziel. Naar de kontekst van Heideggers tijdsinterpretatie vertaald gaat het om de vraag: constitueert de tijd het *Dasein* of constitueert het *Dasein* de tijd? Het tweede deel van de eerste these zegt dat de tijd de constitutie van de zorg-structuur van het *Dasein* mogelijk maakt. De zorgstructuur is de existentielle structuur van het *Dasein* die uit drie momenten bestaat, namelijk existentie, facticiteit en *Verfallenheit*. Deze drie momenten corresponderen op hun buurt met de drie zijnsmodi van respectievelijk het kunnen-zijn of zich-vooruit-zijn, het in-de-wereld-zijn of het reeds-zijn-in, en het zijn-bij. De drie zijnsmodi worden mogelijk gemaakt door, of zijn gefundeerd in de drie tijdxextasen die de tijd tijdigt:

"Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei...wird ermöglicht im Gegenwärtigen." (SZ, p. 327)

-
1. Verg. Aristoteles *Physica* boek Delta, hoofdstuk 10 217b31. De hele verhandeling over de tijd beslaat hoofdstuk 10 tot en met 14. Deze wordt door Heidegger besproken in GA 24, p. 330-361.
 2. Hiermee wil ik natuurlijk niet suggereren dat Heideggers begrip van het *Dasein* en Aristoteles' begrip van de *psuchè* op gelijke voet zouden staan. De vraag waar het hier om gaat is die naar de verhouding van tijd en datgene wat, c.q. degene die tijd ervaart en waarneemt.

De verhouding van tijd en *Dasein* lijkt duidelijk. De tijdgingen, c.q. tijdestasen, van de tijd maken de drie zijnsmodi mogelijk die tesamen de existentielle (zorg)structuur van het *Dasein* vormen. Tijd constitueert het *Dasein* en niet omgekeerd.

Samenvattend is Heideggers indirecte antwoord op de twee klassieke aporieën omtrent de tijd dus ongeveer als volgt. De tijd is geen zijnde maar een wijze van zijn, namelijk een tijdigen; de tijdgingen (extasen) van de tijd maken de zijnsmodi van het *Dasein* mogelijk die tesamen het 'temporele landschap' van het *Dasein* vormen. Deze conclusie op basis van de eerste these over de tijd wordt echter tegengesproken door de verdere tijdsinterpretatie van SZ. Ook Heidegger blijkt, bij nader inzien, geen eenduidig antwoord te hebben op, met name, de tweede aporie. Verderop in de tekst zal Heidegger namelijk herhaaldelijk spreken, niet van de tijd, maar van het *Dasein* dat tijdt, bij voorbeeld in het volgende citaat:

"Sofern Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt. Hinsichtlich seines Seins als Zeitlichkeit sich zeitigend, ist das Dasein auf dem Grunde der ekstatisch-horizontale Verfassung jener wesentlich 'in einer Welt'." (SZ p. 365, cursiveringen van H.)

Dit citaat zegt niet alleen dat het *Dasein* tijdt, het zegt ook dat het *Dasein* tijdt op grond van, of met het oog op z'n zijn als (ekstatisch-horizontale) tijd. Enerzijds verheldert deze uitleg het eerste deel van Heideggers these, d.i. de conceptie van tijd als zijn, dat nu geïnterpreteerd kan worden als verwijzend naar het zijn van het *Dasein* als tijd, c.q. tijdigend. Anderzijds ondergraaft de uitleg het tweede deel van de these. Immers, de conclusie die nu voor de hand ligt is dat niet de tijdgingen van de tijd de zijnsmodi van het *Dasein* constitueren maar dat het tijdelijk zijn van het *Dasein* grond is van de tijdgingen en daarmee ook van de temporaliteit van de zijnsmodi.

Deze dubbelzinnigheid roept een reeks van vragen op met betrekking tot de verhouding van tijd en *Dasein*. Is tijd onafhankelijk van het *Dasein* of niet? Valt tijd, opgevat als (wijze van) zijn, samen met het tijdelijk zijn van het *Dasein* of is tijd, aldus opgevat, nog meer of anders dan het zijn van het *Dasein*? Maken de tijdgingen van de tijd de zijnsmodi van het *Dasein* mogelijk of maakt het tijdelijk zijn van het *Dasein* de tijdgingen mogelijk? Al deze vragen hebben op een of andere manier betrekking op één centrale, algemene vraag, namelijk: is het *Dasein* grond van de tijd of is de tijd grond van het *Dasein*? Of geldt beide, dat wil zeggen, zijn tijd en *Dasein* 'gelijkoorspronkelijk'?

Ad 2 en 4) De tweede en vierde these luiden respectievelijk: de tijdelijkheid is wezenlijk ekstatisch; de oorspronkelijke tijd is eindig.

Deze twee thesen verwijzen beide naar – wat ik vooralsnog zal noemen – het twee tijden probleem. Wat dit probleem inhoudt laat zich het best verduidelijken aan de hand van de vierde these. De these dat de oorspronkelijke tijd eindig is, verbindt Heidegger met de eindigheid, c.q. sterfelijkheid, van het *Dasein*. De eindigheid van het *Dasein* verwijst niet naar het hebben van een begin en einde in de tijd maar naar het feit dat ik eindig existeer. Wat eindige existentie inhoudt legt Heidegger uit met behulp van de these dat de oorspronkelijke tijd eindig is. Eindigheid verwijst naar een

“karakter van de tijdiging zelf”, naar het “fenomenale karakter van de oorspronkelijke tijd” (SZ, p. 330). Eindigheid is dus in de eerste plaats een kenmerk van de oorspronkelijke tijd zelf en pas op grond daarvan een kenmerk van het *Dasein* of de menselijke existentie. De toeschrijving van het kenmerk van de eindigheid aan de tijd zelf creëert het twee tijden probleem. Deze toeschrijving lijkt erop te wijzen dat Heidegger niet zozeer uitgaat van twee volstrekt verschillende ervaringswijzen van dezelfde tijd, één waarin we de tijd ervaren als de eigen, onherroepelijk eindige ‘levens tijd’ of geschiedenis, en één waarin de tijd verschijnt als een stroom, een ‘objectief medium’, waarin alle zijnden zijn opgenomen en hun dateerbaar begin, verloop en einde hebben. Veelmeer lijkt de vierde these gebaseerd op de aanname van twee verschillende tijden: een oorspronkelijke eindige tijd en een niet oorspronkelijke, eindeloos “doorgaande tijd” (p. 330). De eerst genoemde tijd verwijst dan naar de extatisch-horizontale tijd en de tweede naar de nu-tijd.

De indruk dat er sprake is van een impliciete hypothese van twee verschillende tijden wordt aanvankelijk bevestigd door de tweede these. De tweede these geeft een ander kenmerk van de oorspronkelijke tijd aan, namelijk zijn extatische karakter. Het extatische karakter van de tijd is gelegen in wat Heidegger, volgens de eerste these, de tijdigingen van de tijd noemt. Tijdigingen moeten begrepen worden als horizontale extasen, dat wil zeggen, als opening van de horizonen van verleden, heden en toekomst (cf. SZ, p. 329 en 365). Op minstens twee punten onderscheidt Heideggers begrip van de extatisch-horizontale tijd zich van het traditionele begrip van de nu-tijd. De horizontale extasen van verleden, heden en toekomst mogen *niet* verward worden met de ‘gewone’, lineair gerangschikte tijdsdimensies van verleden, heden en toekomst zoals we die kennen uit de dagelijkse tijdservaring en het traditionele tijdsbegrip. De horizontale extasen zijn niet lineair maar gelijktijdig¹. Evenmin mogen ze opgevat worden als de temporele ruimte waarbinnen de zijnden vallen, of als de temporele coördinaten met behulp waarvan we de zijnden dateren. De opvatting van de tijd als het ‘medium’ waarin de zijnden zijn opgenomen – door Heidegger binnentijdelijkheid (*Innerzeitigkeit*, cf. p. 333 en §80) genoemd – hoort bij de dagelijkse tijdservaring en zijn theoretische conceptualisering, d.i. de nu-tijd.

Op het eerste gezicht lijkt de hypothese van de twee tijden hiermee concretere vorm aan te nemen. Enerzijds is er de nu-tijd, d.i. de “doorgaande” lineaire tijd waarin alle zijnden opgenomen zijn en hun dateerbaar verloop hebben. Anderzijds is er de extatisch-horizontale tijd waarvan de kenmerken vooral in negatieve zin duidelijk zijn: ze komen niet overeen met onze dagelijkse tijdservaring en het traditionele begrip van de nu-tijd. De vooronderstelling die ten grondslag ligt aan Heideggers onderscheid tussen de oorspronkelijke, extatisch-horizontale tijd en de traditionele nu-tijd is evenwel gecompliceerder. De extatisch-horizontale tijd verdient het predicaat oorspronkelijk omdat hij opgevat moet worden als *oorsprong* van de nu-tijd:

1. Op de ‘gelijktijdigheid’ van de extasen van de extatisch-horizontale tijd zal ik naar aanleiding van de derde these verder ingaan.

“Weil aber die Jetzt-Zeit nicht nur in der Ordnung der möglichen Auslegung primär auf die Zeitlichkeit [d.i. de extatisch-horizontale tijd] orientiert werden muss, sondern sich selbst erst in der uneigentlichen Zeitlichkeit des Daseins zeitigt, rechtfertigt es sich mit Rücksicht auf die Abkunft der Jetzt-Zeit aus der Zeitlichkeit, diese als die *ursprüngliche Zeit* anzusprechen.” (SZ, p. 426)

De nu-tijd met al zijn kenmerken staat dus niet tegenover de extatisch-horizontale tijd, hij is afgeleid, ‘afkomstig’, uit de extatisch-horizontale tijd. De afgeleide status van de nu-tijd komt erop neer dat de nu-tijd uiteindelijk gefundeerd is in een tijdiging van de extatisch-horizontale tijd¹.

Dit verband tussen nu-tijd en extatisch-horizontale tijd lijkt de twee tijden hypothese te ondergraven. De nu-tijd zou nu opgevat kunnen worden als een ‘onderdeel’ van de extatisch-horizontale tijd. Toch roept de wijze waarop Heidegger het verband schetst meer problemen op dan dat het de zaak verheldert. Het verband wordt door hem voorgesteld als een funderingssamenhang. Een funderingssamenhang impliceert evenwel een temporeel verschil: de oorsprong is eerder dan het uit de oorsprong afgeleide, met andere woorden, de funderende, oorspronkelijke tijd gaat vooraf aan de afgeleide, gefundeerde tijd. Het funderingsschema creëert dus het paradoxale effect van een ‘intratemporeel’ tijdsverschil. Afgezien van het feit dat een dergelijk ‘intratemporeel’ tijdsverschil moeilijk te begrijpen is, impliceert het funderingsschema verder dat Heideggers tijdsconceptie uiteindelijk niet kan ontsnappen waaraan zij wil ontsnappen – of dat zij op zijn minst een ondergeschikte plaats wil toewijzen –, namelijk het traditionele tijdsbegrip. Het denken in termen van fundering noopt tot een denken in termen van een lineair gerangschikt ‘vroeger’ en ‘later’, met andere woorden, tot een denken dat schatplichtig is aan het traditionele tijdsbegrip.

Uit opmerkingen aan het eind van GA 24 blijkt dat Heidegger zich min of meer bewust was van dit probleem. Daar zegt hij dat

“die Zeit sich selbst zeitigt als das Früheste schlechthin. Früher als jedes mögliche Früher irgendwelcher Art ist die Zeit, weil sie die Grundbedingung für ein Früher überhaupt ist.” (GA 24, p. 463)

De (extatisch-horizontale) tijd als oorsprong is de tijd als “das Früheste schlechthin”. Op de pagina daarvoor merkt Heidegger op dat deze kenschetsing niet begrepen mag worden volgens de conceptie van de nu-tijd. Zolang Heidegger echter de tijd conci-

1. In §80 en 81 van SZ schetst Heidegger de volgende ingewikkelde samenhang. De extatische-horizontale tijd tijdigt “wereldtijd” die op zijn beurt de binnentijdelijkheid, c.q. het in-de-tijd-zijn van de (voorhanden en terhanden) zijnden constitueert (p. 420). Wat de precieze status van deze wereldtijd is en hoe de tijdiging ervan begrepen moet worden, blijft zeer onduidelijk. Globaal bekeken lijkt de wereldtijd nog het meest op een soort correlaat van onze dagelijkse tijdservaring. Het traditionele begrip van de tijd als onomkeerbare stroom van nu-punten is volgens Heidegger een nivellerende en vervormende uitleg van de wereldtijd (p. 422) die hoort tot de alledaagse, d.i. de oneigenlijke, zijnswijze van het *Dasein* (p. 426). Uit deze summiere samenvatting kunnen we afleiden dat de nu-tijd verwijst naar de wereldtijd die op zijn beurt uit de extatisch-horizontale tijd ontspringt.

pieert als grond(voorwaarde) of oorsprong, met andere woorden, zolang zijn tijdsconceptie (impliciet) onderworpen blijft aan het funderingsdenken, zal een dergelijke ontkenning vrij hulpeloos blijven. Aangezien het funderingsdenken het traditionele tijdsbegrip vooronderstelt dreigen de kenmerken van het traditionele tijdsbegrip telkens weer terug te keren in het hart van de extatisch-horizontale tijd. Alleen een radicale herziening van het denken in termen van fundering en grond zou dit probleem kunnen voorkomen. Aanzetten tot een dergelijke herziening zijn te vinden in de colleges na SZ. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat het principe van de ontologische differentie uitgelegd kan worden als een transformatie van het denken in termen van grond en fundering. Hoewel het nooit komt tot een expliciete interpretatie, zijn er duidelijke aanwijzingen dat Heidegger een nauw verband vermoedde tussen het principe van de ontologische differentie en het probleem van de tijd¹. Verderop in dit hoofdstuk zal ik pogen dit verband te expliciteren.

Ad 3) De derde these luidde: de tijdelijkheid tijdt zich oorspronkelijk vanuit de toekomst.

In de extatisch-horizontale tijdsconceptie is niet de tegenwoordigheid, het nu, het uitgangspunt maar de toekomst. Ondanks de prioriteit van de toekomst is er evenwel sprake van een 'gelijktijdigheid' van de tijdsextasen:

“Die Zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Ekstase ganz (...) Zeitigung bedeutet kein ‘Nacheinander’ der Ekstasen. Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart. Zeitlichkeit zeitigt sich als gewesende-gegenwärtigende Zukunft.” (SZ, p. 350)

Hoe moeten we de prioriteit van de toekomst enerzijds, en de 'gelijktijdigheid' van de tijdsextasen anderzijds begrijpen? Heidegger zegt dat het heden, de tegenwoordigheid, ontspringt uit, of gedragen wordt door een *gewesende Zukunft* (idem, p. 350). In plaats van een toekomst en verleden die vanuit de tegenwoordigheid, het nu, tegenwoordig gesteld worden als het nog-niet-nu en het niet-meer-nu, ontspringt omgekeerd de tegenwoordigheid uit een 'gewezende toekomst', d.i. een verleden dat vanuit de toekomst op ons toekomt. Essentieel daarbij is dat de 'gewezende toekomst' opgevat wordt als verwijzend naar het afwezige als zodanig. Het gaat niet om een verleden dat we ons herinneren en een toekomst die we verwachten want in beide gevallen wordt het niet-tegenwoordige, c.q. het afwezige, tegenwoordig gesteld. De 'gewezende toekomst' verwijst naar het afwezige dat zich onttrekt aan het tegenwoordig stellen. Heidegger gaat dus uit van een conceptie van de tijd waarin de tegenwoordigheid in zekere zin afhankelijk is van toekomst en verleden, opgevat als het afwezige als zodanig. Van deze conceptie van de tijd laat zich een plausibele interpretatie geven zoals we verderop in dit hoofdstuk zullen zien, echter op voor-

1. Dit blijkt uit het feit dat Heidegger in GA 24 (§19 tot en met 22) en in GA 26 (§12 en 13) het vraagstuk van de tijd behandelt onder de noemer van, respectievelijk, de ontologische differentie en de transcendentie.

waarde dat het idee van horizontale tijdsextasen tussen haakjes geplaatst wordt. De conceptualisering van toekomst en verleden als tijdshorizonten laat zich namelijk moeilijk verenigen met de andere verhouding van tegenwoordigheid en niet-tegenwoordigheid die Heidegger voor ogen staat.

Het idee van de tijdshorizonten speelt een centrale rol, niet alleen in de conceptie van de extatisch-horizontale tijd, maar vooral ook in de omvattende vraagstelling van zijn en tijd. Heidegger stelt zich ten doel de tijd te expliciteren als de zin het *Dasein* om vervolgens, van daaruit, te komen tot een explicatie van de zin van zijn überhaupt vanuit de tijd (SZ, p. 17 en 437). Zin is bij Heidegger de horizon van waaruit iets verstaanbaar wordt. De explicatie van de tijd als zin van zijn betekent dan de explicatie van de tijd als horizon van het zijnsverstaan en van het zijn überhaupt (idem, p. 17 en 437). In dit licht moet de conceptualisering van de tijdsextasen als horizonten of, preciezer, als horizontale schema's, gezien worden. Onder horizontale schema's verstaat Heidegger het volgende:

“Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu...Vielmehr gehört zur Ekstase ein ‘Wohin’ der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema.” (SZ, p. 365)

In de colleges heeft Heidegger veel aandacht besteed aan de koppeling van zijnsverstaan en horizontale tijdschema's¹. De reden daarvoor ligt voor de hand. Opdat er een expliciet begrip van de zin van zijn mogelijk is, zal deze zin op een of andere manier gethematiseerd moeten kunnen worden. Deze thematisering vindt plaats via de horizontale schemata. Het punt van de horizontale tijdschema's is dat ze als het ware de concrete ‘brug’ vormen tussen de tijd enerzijds en het zijnsverstaan, c.q. de zin van zijn anderzijds. Met behulp van de schemata probeert Heidegger datgene ten uitvoer te brengen wat hij in het begin van SZ aankondigd heeft, namelijk “das Sein aus dem Hinblick auf Zeit fassbar” maken (p. 19).

Een zeer belangrijke vooronderstelling van dit project is de deconstructie van het klassieke zijnsbegrip dat het zijn(de) met het oog op de tegenwoordigheid begrijpt als aanwezigheid, met andere woorden, dat het zijn(de) begrijpt vanuit de nu-tijd. De prioriteit van de ‘gewezende toekomst’ in de extatisch-horizontale tijdsconceptie geeft aan – zo mogen we aannemen – dat de zin van zijn primair begrepen zou moeten worden vanuit de horizontale schema's van toekomst en verleden. Precies op dit punt blijkt de tegenwoordigheid – en daarmee het traditionele begrip van de nu-tijd – evenwel een hardnekkig obstakel dat de uitvoering van Heideggers project verhindert. De vraag is namelijk hoe de zin van zijn begrepen kan worden vanuit de horizontale schema's van toekomst en verleden *zónder* een beroep te doen op de tegenwoordigheid, c.q. het tegenwoordig stellen. Veronderstelt het vatten of verstaan van iets niet altijd het tegenwoordig hebben of stellen van datgene wat men vat of verstaat? Is het tegenwoordig stellen van het niet-tegenwoordige niet precies de functie van de

1. Verg. GA 24 §20 en 21, GA 25 §24 en 25, en ook KM §19 tot en met 23 en §33.

horizontale schema's van toekomst en verleden? En wordt deze functie niet al aangegeven in de conceptualisering van toekomst en verleden als horizonten, in zoverre namelijk het idee van horizon een potentieel presentievelid impliceert? Net als in de traditionele opvatting van de nu-tijd blijft ook in de extatisch-horizontale tijdsconceptie, zij het impliciet, de overheersende rol van de tegenwoordigheid behouden. Het verschil tussen Heideggers tijdsconceptie en de traditionele nu-tijd is dat Heidegger toekomst en verleden niet *vanuit* de tegenwoordigheid denkt maar ze, als horizon en via de horizontale schema's, (impliciet) *terugbrengt* naar de tegenwoordigheid. Net als bij de tweede these geldt ook op dit punt dat de conceptie van de extatisch-horizontale tijd via de horizontale schema's als het ware tegen wil en dank datgene vooronderstelt waaraan het poogt te ontsnappen, namelijk de overheersende rol van de tegenwoordigheid. Deze vicieuze cirkel kan alleen doorbroken worden wanneer verleden en toekomst niet meer als horizonten van het verstaan begrepen worden. In het algemeen moet de tijd niet zozeer als horizon van het verstaan begrepen worden, maar veelmeer als de 'beweging' van het verstaan zelf. Vanuit dit perspectief is een andere interpretatie mogelijk van de tegenwoordigheid zelf en de verhouding van tegenwoordigheid en niet-tegenwoordigheid (toekomst en verleden). Deze alternatieve visie op de tegenwoordigheid zal verderop in dit hoofdstuk onderzocht worden.

§3 Inventarisatie

De bespreking van de thesen omtrent de tijd in SZ heeft veel vragen opgeroepen. Dat was ook de bedoeling. Het ging erom de SZ tijdsconceptie zodanig te problematiseren dat duidelijk kon worden waarom Heidegger er al aan twijfelde toen hij nog bezig was met de uitwerking van deze tijdsconceptie. De bespreking heeft drie kernvragen opgeleverd: de vraag naar de verhouding van tijd en *Dasein*; de vraag naar de verhouding van oorspronkelijke (extatisch-horizontale) tijd en nu-tijd; en tenslotte de vraag omtrent de status van de tegenwoordigheid. Deze drie vragen zullen tesamen de leidraad vormen voor de verdere bespreking van de tijdsproblematiek in dit hoofdstuk.

De thema's die de drie vragen aansnijden staan niet los van elkaar. Om een nieuw licht te kunnen werpen op de status van de tegenwoordigheid moet eerst de verhouding van tijd en *Dasein* verhelderd worden. Het struikelblok voor een goed begrip van de verhouding van tijd en *Dasein* heeft op zijn beurt weer alles te maken met het probleem dat de tweede vraag aan de orde stelt, namelijk het probleem van de grond of de fundering.

De verhouding van extatisch-horizontale tijd en nu-tijd werd door Heidegger geduid als, respectievelijk, oorsprong en het uit de oorsprong afgeleide. Afgezien van de begripsproblemen die zij oplevert, was mijn belangrijkste bezwaar tegen deze voorstelling van zaken dat zij gevangen blijft binnen het perspectief waarvan Heidegger juist afstand wil nemen, namelijk dat van het traditionele begrip van de nu-tijd.

Heidegger vat de nu-tijd, mijns inziens terecht, op als de theoretische conceptualisering van het gewone, dagelijkse tijdsbesef. In de dagelijkse ervaring heeft de tijd één kenmerk dat het duidelijkst en het meest onomstotelijk in het oog springt, namelijk dat hij onomkeerbaar is. Wij ervaren de tijd op vele verschillende manieren, maar hoe we hem ook ervaren: we worden altijd alleen ouder, nooit jonger. De tijd is een stroom die ons – of we het nu willen of niet – slechts in één richting meesleept: naar de toekomst. Met behulp van het concept van de lineariteit legt het traditionele tijdsbegrip zich rekenschap af van de onomkeerbaarheid van de tijd. Al sinds Aristoteles echter, is het begrip van de tijd als lineair de *conditio sine qua non* voor het denken in termen van oorsprong, grond, oorzaak en gevolg. Ondanks hun verschillende connotatie hebben deze termen gemeenschappelijk dat ze het lineaire tijdsbegrip vooronderstellen. Het verschil tussen grond en oorzaak enerzijds en oorsprong anderzijds is dat de eerste twee termen verwijzen naar een lineaire keten van grond en gegronde, oorzaak en gevolg, terwijl oorsprong een absoluut beginpunt aangeeft. Vergelijkbaar met het traditionele begrip van de eerste grond, is de oorsprong het eerste of vroegste met betrekking tot al wat uit de oorsprong ontspringt. Heideggers bepaling van de extatisch-horizontale tijd als oorsprong betekent dus dat zijn denken, ondanks alle niet-traditionele kenmerken van de extatisch-horizontale tijd, schatplichtig is gebleven aan het traditionele tijdsbegrip.

Toch zijn er ook aanwijzingen in de SZ tijdsanalyse die erop wijzen dat Heidegger zich ervan bewust was dat het denken in termen van oorsprong en grond niet spoorde met zijn intenties. Het duidelijkst komt dat tot uitdrukking in zijn dubbelzinnige uitspraken met betrekking tot de verhouding van tijd en *Dasein*. Heidegger zegt enerzijds dat de horizontale extasen door de tijd zelf getijdigd worden, anderzijds dat ze door het *Dasein* voltrokken worden. In het eerste geval geldt dat de tijd, c.q. de horizontale extasen, de zijnsmodi van het *Dasein* mogelijk maken. In het tweede geval lijkt de omgekeerde conclusie gerechtvaardigd: de zijnsmodi van het *Dasein* zijn grond of mogelijkheidsvoorwaarde van de horizontale extasen, c.q. de tijd. Heideggers dubbelzinnigheid op dit punt is mijns inziens het gevolg van een verlegenheid. Hoewel geen van beide mogelijkheden hem tevreden stelt, ontbreekt het hem kennelijk aan een alternatief voor het perspectief waarin hij de verhouding van tijd en *Dasein* van tevoren al (impliciet) gesteld heeft, namelijk het perspectief van het funderingsdenken.

De tijdsanalyse van GA 21 nu, lijkt aanknopingspunten te bieden voor een alternatief. In de volgende paragraaf zal ik, op basis van een selectieve lezing van die tijdsanalyse, onderzoeken welke nieuwe kijk er op de verhouding van tijd en *Dasein* ontwikkeld kan worden. In §5 zal ik me dan buigen over de vraag in hoeverre dit alternatief ontsnapt aan het funderingsdenken. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat het funderingsdenken deel uitmaakt van de ontotheologie. De ontotheologie vormt het metafysische kader voor zowel het funderingsdenken, het begrip van de lineaire nu-tijd, als ook een bepaalde conceptie van tijdloosheid. De alternatieve interpretatie van de verhouding van tijd en *Dasein* nu, blijkt de deconstructie van de drie aspecten van de ontotheologie mogelijk te maken. De deconstructie van de lineaire nu-tijd zal in

§6 behandeld worden. In het kader van deze deconstructie zal de status van de tegenwoordigheid verhelderd, en de vraag van de verhouding van extatisch-horizontale tijd en nu-tijd opgelost worden.

Op basis van de herinterpretatie van Heideggers tijdsconceptie in de voorafgaande paragrafen, zal ik in §7 de contouren schetsen van Heideggers ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie. Het centrale principe van de ontotheologie, d.i. fundering, is in dit ontwerp vervangen door het principe van de ontologische differentie hetgeen ingrijpende consequenties heeft voor het begrip van zijn en tijd. Niet al- al in de vroege periode maar ook later blijft Heideggers werk evenwel dubbelzinnig. Enerzijds kunnen in zijn werk de lijnen getraceerd worden van het ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie, anderzijds blijft hij steeds, in meerdere of mindere mate, gevangen in het funderingsdenken. Deze dubbelzinnigheid zal het onderwerp zijn van de laatste paragraaf van dit hoofdstuk.

§4 Tijd als extase

De tijdsanalyse in GA 21 is een interpretatie van het begrip van de tijd dat Kant ontwikkelt in de *Kritik der reinen Vernunft*¹.

In de KdrV geeft Kant een dubbele definitie van de tijd. Enerzijds is de tijd vorm van de *Anschauung*, anderzijds is hij oneindig gegeven grootte². De eerste definitie is de bekendste: tijd wordt bepaald als mogelijksvoorwaarde, als apriorische vorm van de waarneming. Waarneming is bij Kant het vermogen van de receptiviteit. Het is het zich laten geven of het *Begegnenlassen*, zoals Heidegger het ook wel noemt, van een veelvoud (*Mannigfaltigkeit*). Op basis van deze fenomenologische omschrijving van de waarneming kan de dubbele definitie van de tijd als volgt geherformuleerd worden. Enerzijds is de tijd mogelijksvoorwaarde van het zich kunnen laten geven van een veelvoud. Anderzijds is de tijd ook op een bepaalde manier het gegevene, namelijk als “unendliches Ganzes der Mannigfaltigkeit des Nacheinander” (GA 21, p. 341).

Deze dubbele definitie heeft iets paradoxaals. De eerste definitie lijkt het subject aan te wijzen als bron van de tijd terwijl de tweede definitie de tijd lijkt te bepalen als een objectieve gegevenheid. In een wat andere vorm zijn wij deze paradox al eerder tegengekomen. In §2 heb ik de twee aporiën omtrent de tijd van Aristoteles genoemd.

1. De tijdsanalyse in GA 21 beslaat het hele *Zweites Hauptstück* (§15 tot en met 37). De interpretatie van Kants tijdsconceptie vindt plaats in §22 tot en met 36. In mijn bespreking baseer ik mij hoofdzakelijk op §23, 24 en 26 tot en met 29.

2. Verg. KdrV §4, getiteld “Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit” (in de transcendentale *Asthetik*), waar Kant het begrip van de tijd in vijf punten samenvat. Deze en de andere paragrafen uit de transcendentale *Asthetik* worden door Heidegger uitvoerig besproken in GA 21 §23. De “Doppel-fassung” van de tijd (GA 21, p. 304) speelt echter pas later in zijn interpretatie (GA 21, §27 en 28) een belangrijke rol.

De tweede aporie hield in dat twee elkaar uitsluitende aannames mogelijk waren, namelijk dat de tijd afhankelijk is van de ziel en dat hij onafhankelijk is van de ziel. Ook Heideggers eigen uitspraken over tijd en *Dasein* in SZ vertonen dit patroon. In zoverre hij de zijnsmodi van het *Dasein* mogelijk maakt lijkt de tijd onafhankelijk van het *Dasein*, maar in zoverre het *Dasein* de tijdsextasen tijdigt lijkt de tijd afhankelijk van het *Dasein*.

Dat een vergelijkbare paradox – of aporie, zo men wil – optreedt bij Aristoteles, Kant en Heidegger is geen toeval. De paradox drukt in feite onze ervaring met de tijd uit. Enerzijds dwingt de ervaring ons tot de aanname dat de tijd een van ons onafhankelijke kracht is die op ons inwerkt en zijn sporen nalaat. Het kenmerk van de tijd dat ons tot die aanname dwingt is zijn onomkeerbaarheid. De onomkeerbaarheid van de tijd wordt zichtbaar in de fysieke veranderingsprocessen waaraan wijzelf en alle andere zijnden onderworpen zijn: het verwelken van bloemen, de slijtage van dingen, de grijze haren en rimpels. Verschijnt de tijd vanuit het gezichtspunt van de dagelijkse, ongerefecteerde ervaring als een van ons onafhankelijke gegevenheid, anderzijds draait de zaak zich weer om wanneer we ons afvragen op grond waarvan we aannemen dat er zoiets als tijd is. De tijd zelf kunnen we niet waarnemen. De veranderingsprocessen zelf zijn niet de tijd. Tijd is slechts 'iets' 'aan' de verandering, zoals Aristoteles het uitdrukte. Op grond waarvan hebben we dan een tijdsbesef? We hebben tijdsbesef omdat we verandering *als verandering* kunnen waarnemen; we kunnen dat omdat we het vermogen hebben ons te herinneren. Alleen een wezen dat verandering kan volgen als een beweging die loopt van vroeger naar later, dat zich met andere woorden kan herinneren dat er vóór deze toestand een andere was, kan verandering *als verandering* waarnemen en dat wil zeggen: kan verandering als een temporeel proces waarnemen. Zonder dit herinneringsvermogen dat de Grieken toeschreven aan de ziel, dat later werd toegeschreven aan de geest of het bewustzijn, is er verandering maar geen tijd. Planten en dieren reageren op veranderingen maar, zo nemen we aan, ze hebben geen tijdsbesef. Volgens deze redentie is tijd dus afhankelijk van de ziel of het subject. Kantiaans uitgedrukt: tijd is een apriori vorm van ónze waarneming.

De paradoxale dubbele definitie van de tijd heeft dus haar eigen recht. Heideggers interpretatie is er dan ook niet op gericht om deze paradox op te lossen of ongedaan te maken. Integendeel, het punt van de interpretatie is veelmeer dat Heidegger de Kantiaanse reductie van de paradox weer ongedaan maakt. De dubbele definitie van de tijd wordt door Kant zelf gereduceerd tot – eenvoudig samengevat – de aanname van een tijdloos transcendentiaal subject als grond van de tijd. Ik zal nu eerst Heideggers tegendraadse interpretatie van Kants dubbele definitie onder de loep nemen.

De dubbele definitie van tijd als enerzijds het gegeven van of in de waarneming, anderzijds mogelijkheidsvoorwaarde van de waarneming, is gebaseerd op het gewone tijdsbesef waarvan, aldus Heideggers in SZ, de theoretische conceptualisering de nu-tijd is. Het gewone tijdsbesef houdt in dat we over het algemeen alles, al dan niet bewust, waarnemen in de lineaire temporele ordening die loopt van niet-meer-nu naar nog-niet-nu. De tijd als onomkeerbare opeenvolging van niet-meer-nu, nu, nog-niet-nu

lijkt een objectieve gegevenheid die onze waarneming en, tot op zekere hoogte, ons zijn bepaalt. Hoewel gegeven, is de tijd als nu-opeenvolging *als zodanig* niet waarneembaar. In Kantiaanse termen geformuleerd, de tijd als nu-opeenvolging is geen empirisch gegeven, het is veelmeer het zuiver, d.i. het niet als zodanig waarneembare, gegevene van of in alle waarneming.

Waar komt de tijd als het zuiver gegevene vandaan? De tijd als stroom of kracht die op ons en op alle andere zijnden inwerkt en zijn sporen nalaat stileert zich immers niet als vanzelf tot de nu-volgorde die onze waarneming ordent. Wat de nu-volgorde als het zuiver gegevene van of in de waarneming vooronderstelt laat Heideggers analyse van de tweede tijdsbepaling zien. Deze hield in dat de tijd bepaald werd als apriori vorm van de waarneming, d.i. als mogelijksvoorwaarde van het zich kunnen laten geven van een zintuiglijke veelvoud. Kant maakt een strikt onderscheid tussen waarneming en verstand. Waarneming is volstrekt receptief terwijl het verstand een actief-ordenend vermogen is. Het zintuiglijk (empirisch) gegevene van of in de waarneming is daarom volgens Kant een soort chaotische veelvoud die pas door de activiteit van het verstand geordend wordt. Heidegger ondergraaft dit strikte onderscheid tussen waarneming en verstand. Wanneer het waarnemen een zich laten geven van een veelvoud is dan veronderstelt een dergelijk zich laten geven toch een zekere 'aktiviteit', namelijk:

“...die Hinblicknahme auf etwas, im Hinblick worauf überhaupt von Ordnung bzw. Unordnung geredet werden kann, im Hinblick worauf also das Sichgebende überhaupt als geordnet bzw. ungeordnet artikuliert ist.” (GA 21, p. 274)

Dit perspectief nemen op...is volgens Heidegger dat wat onthematisch geïmpliceerd is in het zich laten geven van een veelvoud: het is de tijd als apriori vorm van de *Anschauung*. Het waarop van de perspectiefname is echter ook de tijd, namelijk de tijd als het gegevene, als nu-volgorde:

“Zeit ist reines Hinblicknehmen auf. – Zeit ist das Worauf der Hinblicknahme selbst.” (GA 21, p. 344-45 noot 1)

“Die Zeit selbst als dieses Hinblicknehmen verhält sich unthematisch zur Zeit selbst als der reinen Jetztfolge...” (GA 21, p. 400)

Hoe moeten we deze uitleg begrijpen? Heideggers interpretatie laat zien dat de – laat ik het maar noemen – objectieve en subjectieve kant van de tijd van elkaar afhankelijk zijn. Zonder de tijd als het zuiver gegevene, als het waarop van de perspectiefname, is er geen perspectiefname op... mogelijk en vice versa, zonder een zuiver perspectief nemen op...zou er ook geen waarop, geen zuiver gegevene kunnen zijn. Deze wederzijdse afhankelijkheid van het objectieve en het subjectieve aspect van de tijd betekent op de eerste plaats dat de tijd als het gegevene niet herleid mag worden tot de tijd als apriori vorm of voorwaarde en vice versa. Met andere woorden, geen van beide aspecten van de tijd kan optreden als grond of mogelijksvoorwaarde voor het andere aspect. Op de tweede plaats vooronderstelt deze interpretatie een

bepaalde visie op het subject of, in Heideggers termen, op het zijn van de mens. In het citaat hierboven zegt Heidegger dat het zuivere perspectief nemen op..., d.i. de 'activiteit' van het subject, *zelf* tijd is. In meer algemene termen betekent dit dat het zijn van het subject op een of andere wijze als tijd geïnterpreteerd moet worden. Precies op dit laatste punt scheiden zich de wegen van Kant en Heidegger. Ik zal eerst kort de Kantiaanse gedachtengang op dit punt samenvatten.

De centrale vraagstelling van de *Kritik der reinen Vernunft* is, zoals bekend, de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van ervaring überhaupt. Ervaring is bij Kant het product van de samenwerking van waarneming en verstand. In fenomenologische termen vertaald is de Kantiaanse vraag de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het zich geven van de zijnden of fenomenen: hoe kan iets überhaupt geefbaar zijn? (GA 21, p. 323) Opdat zijnden zich geven, opdat fenomenen zich tonen, moeten ze *mij* tegenwoordig kunnen zijn of, in meer Kantiaanse termen, moeten ze voorwerp kunnen zijn voor mij. Dit betekent, aldus Kant, dat alle voorstellingen en waarnemingen begeleid moeten kunnen worden door het 'ik denk'¹. Al het voorstellen en waarnemen is gefundeerd in het kunnen betrekken van iets op het 'ik denk' (GA 21, p. 324). Deze betrekking of synthese noemt Kant de transcendentale eenheid van de apperceptie of het transcendentale zelfbewustzijn. De transcendentale eenheid van de apperceptie is bij Kant de grond van alle andere syntheses, dat wil zeggen, van alle verbindingen of bepalingen door het verstand van het in de *Anschauung* gegevene, inclusief de tijd als het zuiver gegevene. Het transcendentale zelfbewustzijn wordt door Kant opgevat als een tijdloos zelf². Dit betekent dus dat de tijd uiteindelijk herleid wordt tot het transcendentale zelfbewustzijn als zijn tijdloze grond.

Met deze gedachtengang en zijn conclusie kan Heidegger zich uiteraard niet verenigen. Zijn analyse is er dan ook op gericht aan te tonen dat en hoe het transcendentale zelfbewustzijn "Grundbestimmung der Zeitlichkeit selbst" is (GA 21, p. 272). Dit 'omdenken' van het transcendentale zelfbewustzijn vereist een radicale verschuiving van vooronderstellingen met betrekking tot het subject, c.q. het zijn van de mens. Heidegger vat het als volgt samen:

"Nicht ist zunächst gegeben ein Ich denke als das reinste Apriori und dann eine Zeit und diese Zeit als Vermittlungsstation für ein Hinauskommen zu einer Welt, sondern das Sein des Subjekts selbst qua Dasein ist In-der-Welt-sein, und dieses In-der-Welt-sein des Daseins ist nur möglich, weil die Grundstruktur seines Seins die Zeit selbst ist.." (GA 21, p. 406).

-
1. Verg. KdrV B132, voor de verdere kontekst van Kants argumentatie, vergelijk: B130-169, A95-130 ("Transzendente Deduktion der reinen Verstandsbegriffe"); en GA 21, §26.
 2. Kant heeft het in dit verband over "das stehende und bleibende Ich" (KdrV, A123). Dit is overigens de enige keer, in de zeer gecompliceerde argumentatie van de transcendentale deductie, dat Kant zijn vooronderstelling zo duidelijk verraaft. Kants expliciete argumentatie is hoofdzakelijk gericht op het aantonen van de noodzaak van de transcendentale synthese van de (transc.) *Einbildungskraft* als voorwaarde van ervaring überhaupt, inclusief de ervaring van de tijd (cf. B153-157). De mogelijkheid van de transcendentale synthese echter, vooronderstelt een aan de tijd onttrokken ik dat als blijvend "correlaat van al onze voorstellingen" (A123) deze synthese als het ware steeds weer toepast.

Het 'omdenken' van het transcendentale zelfbewustzijn is in de analyse van GA 21 echter slechts ten dele uitgevoerd en blijft bovendien grotendeels impliciet. Hoewel Heideggers intentie en vooronderstellingen duidelijk naar voren komen in de geciteerde passage (en vele andere uitspraken), raakt zijn interpretatie mijns inziens ongeveer halverwege (na §29) de draad kwijt¹. Mijn explicatie van de wijze waarop het 'omdenken' van het transcendentale zelfbewustzijn gestalte krijgt, zal dan ook voornamelijk gebaseerd zijn op de vooronderstellingen van Heideggers interpretatie van Kant, en verder, meer in het algemeen, op de vooronderstellingen van het *Daseinsontwerp* in SZ.

Daarbij zal ik in tegenstelling tot Heidegger zelf – die Kant als het ware naar zich toe interpreteert –, de Kantiaanse en Heideggerse visie expliciet tegenover elkaar stellen.

In de Kantiaanse visie bestaat de mens (het subject) uit een blijvende, transcendentale kern, gestoken in het tijdelijke jasje van het empirische, waarnemende ik. Daarmee geeft Kant een nieuwe, epistemologisch getinte draai aan een oud stramien dat al sinds Plato's idee van een onsterfelijke ziel in een sterfelijk lichaam is ingeburgerd in onze metafysische traditie. Vanuit Heideggers perspectief impliceert deze visie fundamentele misvattingen omtrent het zijn van de mens. De, in dit verband, belangrijkste misvatting van de Kantiaanse voorstelling van zaken is dat het zelf, c.q. het transcendentale zelfbewustzijn, impliciet opgevat wordt als een zelf-identiek, in zichzelf gesloten zelf. Omdat het tijdloos is, is het zelf zelf-identiek, dat wil zeggen, onveranderlijk met zichzelf samenvallend. Om dezelfde reden is het zelf in zichzelf gesloten. Het fungeert in feite louter als vast referentiepunt voor de wisselende waarnemingsinhouden en voorstellingen.

Heideggers ontwerp van het zijn van de mens als *Dasein* maakt korte metten met deze visie. De belangrijkste ontologische karakteristiek, men zou kunnen zeggen: de kern, van het *Dasein* is wat Heidegger in SZ ontslotenheid (*Erschlossenheit*) noemt. Ontslotenheid geeft de menselijke zijnswijze aan: wij zijn in ons zijn altijd al betrokken op (het zijn van) zijnden, zowel het zijnde dat wij zelf zijn als andere zijnden. Deze betrokkenheid noemt Heidegger het verstaan. Ontslotenheid betekent de facto verstaand zijn. De mogelijkheid van het verstaan impliceert dat het zelf geen zelf-identiek, in zichzelf gesloten zelf is met daarbuiten nog iets anders: het gegevene, de zijnden, de objecten. Het verstaan, de betrokkenheid op..., impliceert

1. Het 'omdenken' van het transcendentale zelfbewustzijn vindt ten dele plaats via een interpretatie van de tijd als zuivere zelfaffectie (GA 21, §28 en 29). Heidegger laat na deze interpretatie te radicaliseren in termen van zijn eigen *Daseinsontwerp*, hetgeen mijns inziens mogelijk zou zijn geweest. In de paragrafen na §29 overweegt het perspectief van de SZ tijdsconceptie. Heidegger concentreert zich dan hoofdzakelijk op Kants schematisme leer (cf. GA 21, §31 t/m 36). Zoals ik bij de bespreking van de derde tijdsthese in §2 aangegeven heb, speelt het idee van tijdsschema's een centrale, maar zeer belemmerende rol in de omvattende (SZ) vraagstelling van zijn en tijd.

integendeel dat het zelf altijd al *buiten* zichzelf is, bij het gegevene¹. Dat wil zeggen dat het zelf slechts *is* als *opening* ‘van’ of ‘in’ ‘zichzelf’.

Deze opening nu, moet in temporele zin begrepen worden. Wanneer Kant uitgaat van een (transcendentiaal) zelf dat op een bepaalde wijze onveranderlijk voorhanden is, namelijk voorzien van een bepaald vermogen (*Einbildungskraft*) dat het vervolgens in staat stelt zich te betrekken op het gegevene, het empirisch tijdelijke, dan gaat Heidegger uit van een zelf dat slechts is als voltrekking van tijd. Een van de belangrijkste bepalingen van de tijd in SZ karakteriseert de tijd als “*ekstatikon schlechthin*”, als “das ursprüngliche ‘Aussersich’ an und für sich selbst” (SZ, p. 329). Heidegger bedoelt deze bepaling als karakteristiek van de tijd op zich. Mijns inziens moet ze begrepen worden als karakteristiek van de tijd zoals voltrokken door het *Dasein*. De termen ‘extase’ of ‘ontruiking’ (*Entrückung*) karakteriseren de voltrekking van de tijd: extatisch, ontruikt aan ‘zichzelf’, is het *Dasein* altijd al verder dan ‘zichzelf’. Als voltrekking van tijd valt het *Dasein* dus nooit met zichzelf samen. Het zijn van de mens verwijst niet naar het onveranderlijk voorhanden zijn van een zelf-identiek zelf maar naar een zijn dat geïnterpreteerd moet worden worden als tijd: als ontsloten, extatisch, verstaand wezen ‘is’ de mens tijd.

Met deze interpretatie is één aspect van het Kantiaanse transcendentale zelfbewustzijn ‘omgedacht’, namelijk het aspect van de tijdloosheid. Om radicaal en doeltreffend te zijn mag het ‘omdenken’ zich niet beperken tot het aspect van de tijdloosheid, het moet zich ook betrekken op het andere aspect, d.i. het aspect van de grond. Kants transcendentale subject is niet slechts tijdloos, het is tijdloze *grond* van de tijd. In de volgende paragraaf zal ik eerst het ontotheologisch kader van het Kantiaanse, c.q. traditionele tijdsbegrip verder expliciteren. Vervolgens zal ik mij buigen over de vraag in hoeverre Heideggers werk dit ontotheologisch kader (impliciet) deconstrueert.

Ten slotte zal ik ingaan op de vraag of en op welke wijze de bovenstaande interpretatie van het *Dasein* als tijd ontsnapt aan het funderingsdenken.

§5 De deconstructie van de ontotheologie

Een oppervlakkige lezing van de *Kritik der reinen Vernunft* is al voldoende om ons ervan te overtuigen dat Kant niet twijfelde aan de rechtmatigheid van het funderingsdenken. Zelfs tot in de stijl is Kants *Kritik* een degelijk gefundeerd bouwwerk. Het fundament wordt gelegd door het ontwerp van een transcendentiaal subject dat de mogelijksvoorwaarden van de ervaring draagt. De vanzelfsprekendheid van het

1. Vergelijk: “Das Dasein ist als solches über sich selbst hinaus (...) Die *Selbstheit* des Daseins gründet in seiner *Transzendenz*, und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet. Im Begriff der Selbstheit liegt das ‘Auf-sich-zu’ und das ‘Von-sich-aus’.” (GA 24, p. 425) In de volgende paragraaf zal ik mijn interpretatie koppelen aan Heideggers begrip van transcendentie. Hier wil ik eerst de *temporele* betekenis van deze karakteristiek van het zijn van de mens expliciteren.

funderingsdenken bij Kant en vele andere filosofen is toe te schrijven aan een metafysisch denkkader dat niet als zodanig onderkend wordt: de ontotheologie.

Een van de belangrijkste kenmerken van de ontotheologie, zo heb ik in het vorige hoofdstuk betoogd, is het denken volgens het stramen van grond en fundering. Dit denkpatroon noopt uiteindelijk tot de aanname van een eerste tijdloze grond. In de ontotheologische conceptie zijn de tijdelijke zijnden met elkaar verbonden in een keten van oorzaak en gevolg of grond en gegronde. Deze keten is in feite de temporele keten van de lineaire of onomkeerbare nu-tijd. Het zou inconsequent zijn – want een breuk met het funderingsdenken impliceren – wanneer de ontotheologische conceptie uit zou gaan van de aanname dat deze keten zomaar uit het volstreckte niets of uit een *big bang* ontspringt. Consequenterwijze moet zij ontspringen uit ‘iets’ dat grond kan zijn voor de hele (ook de toekomstige) keten. Als zodanig kan dat ‘iets’ zelf niet meer onderhevig zijn aan de tijd want dan zou het deel uitmaken van de keten in plaats van oorsprong ervan te zijn. Vandaar de noodzaak van een eerste tijdloze grond van de tijd. De klassieke naam voor de tijdloze grond van de tijd is God.

Kants filosofie nu, kan opgevat worden als een eerste breuk in de klassieke ontotheologie. In zoverre hij namelijk de tijdloze grond van de tijd in het transcendentiaal subject localiseert, schrijft Kant God als het ware uit de metafysica. Het Kantiaanse subject is als empirisch subject deel van de temporele keten, als transcendentiaal subject daarentegen, is het de tijdloze grond van de temporele keten. Of voorzichtiger geformuleerd, het transcendentiaal subject is de aan de tijd onttrokken grond van de mogelijkheid van ervaring überhaupt, inclusief de ervaring van tijd. De Kantiaanse breuk in de klassieke ontotheologie is dus een interne breuk: het ontotheologisch kader blijft gehandhaafd, maar het zwaartepunt verschuift naar het subject dat, zo zou men kunnen zeggen, tot op zekere hoogte de plaats van de klassieke, ontotheologische God inneemt¹.

Samenvattend heeft het traditionele tijdsbegrip minstens drie kenmerken die naar de ontotheologie verwijzen. Ten eerste is het gebaseerd op het aloude onderscheid tussen een tijdloos zijn en een tijdelijk zijn, i.e. een zuiver, tijdloos aanwezig zijn en een veranderlijk, d.i. wisselend aan- en afwezig zijn. Ten tweede is het funderingsdenken constitutief voor het traditionele tijdsbegrip, en wel op twee manieren. In meer algemene zin verbindt het funderingsdenken, via het concept van de eerste tijdloze grond of oorsprong (mogelijkheidsvoorwaarde bij Kant), het tijdloze zijn met het tijdelijke zijn. In meer specifieke zin is het funderingsdenken constitutief voor de wijze waarop het gewone tijdsbesef geconceptualiseerd wordt. Hét kenmerk van de tijd in de gewone ervaring is de onomkeerbaarheid van de tijd. De onomkeerbaarheid wordt voorgesteld als de lineaire opeenvolging van nu-momenten, een voorstelling die de tijd in feite tot pendant van een causale keten maakt.

1. In hoofdstuk VI (§2) geef ik een samenvatting van de geschiedenis van de ontotheologie en de belangrijkste verschuivingen binnen die geschiedenis. In die kontekst zal ik wat uitgebreider ingaan op de Kantiaanse positie ten opzichte van de ontotheologie.

De transformatie of deconstructie van het ontotheologisch denkpatroon is een *sine qua non* voor Heideggers project. Kern van dit project is een nieuw metafysisch ontwerp dat het zijn in samenhang met, of vanuit tijd begrijpt. Als zodanig impliceert dit project op zichzelf al een breuk met de ontotheologische traditie omdat het voor deze traditie constitutieve onderscheid tussen tijdloos en tijdelijk zijn opheffen is. Strikt genomen kan tijdloosheid vanuit Heideggers perspectief alleen 'zijnloosheid' betekenen, met andere woorden, het kan alleen verwijzen naar het absolute (nietsende) niets. Dat wat de Grieken onder tijdloos zijn verstaan en wat Kant onder tijdloos transcendentiaal subject verstaat, wordt door Heidegger dan ook getransformeerd. Zuivere, tijdloze aanwezigheid verwijst slechts naar bestendige aanwezigheid, en het tijdloze transcendentale subject blijkt als tijd geïnterpreteerd te moeten worden. Is de (impliciete) deconstructie van het onderscheid van tijdloos en tijdelijk zijn in Heideggers werk duidelijk aantoonbaar, moeilijker wordt het wanneer we het tweede kenmerk van de ontotheologie, d.i. het funderingsdenken, in de beschouwing betrekken. De deconstructie van dit aspect van de ontotheologie is in Heideggers werk nooit helemaal doorgevoerd. Hoewel ik deze stelling pas zal kunnen aantonen wanneer ik, in hoofdstuk V en VI, de ontwikkeling van Heideggers latere werk zal bespreken, kan in ieder geval met betrekking tot het vroege werk, d.i. het werk uit de jaren twintig, nu reeds vastgesteld worden dat het funderingsdenken er een vrij centrale rol speelt. Wat het zijnsbegrip betreft, in het vorige hoofdstuk heb ik vermeld dat Heidegger het zijn uiteindelijk als grond bepaalt. De centrale rol van het funderingsdenken blijkt verder duidelijk uit het project van de *Fundamentalontologie* dat zijn meest systematische uitwerking krijgt in de lezing van Kants KdrV als een "Grundlegung der Metaphysik" in *Kant und das Problem der Metaphysik*¹. Hiermee is echter alleen het expliciete niveau van Heideggers tekst aangesproken. Meer impliciet maar desalniettemin een vrij duidelijk spoor vormen de aanknopingspunten in het vroege werk die, zonder dat Heidegger zelf het op die manier bekijkt, geïnterpreteerd kunnen worden als (het begin van) een deconstructie van het funderingsdenken. Hierboven heb ik de twee manieren beschreven waarop het funderingsdenken doorwerkt in het traditionele tijdsbegrip. Deze twee punten zal ik als uitgangspunt nemen voor een verder onderzoek naar de (eventuele) deconstructie van het funderingsdenken bij Heidegger. Het tweede punt, d.i. de verbinding tussen onomkeerbaarheid en lineariteit, zal in de volgende paragraaf gethematiseerd worden. In de rest van deze paragraaf wil ik onderzoeken in hoeverre de tijdsinterpretatie van de vorige paragraaf aanknopingspunten biedt voor een deconstructie van het eerste punt, d.i. de tijdloze grond van de tijd.

1. Voor het project van een *Fundamentalontologie*, verg. SZ §4 en 83 (zie verder de laatste paragraaf van dit hoofdstuk). Dit project wordt in mijn interpretatie verder niet besproken omdat mijn lezing van Heideggers vroege werk hoofdzakelijk georiënteerd is op de tendenzen die het funderingsdenken ondergraven. Daarom heb ik in het vorige hoofdstuk ook veel meer aandacht besteed aan het principe van de ontologische differentie – dat het idee van zijn als grond ondergraaft – dan aan de bepaling van zijn als grond.

Ik wil eerst even teruggaan naar de kontekst van het SZ tijdsbegrip. Het lijkt geen twijfel dat Heidegger met het begrip van de extatisch-horizontale tijd een alternatief voor, dan wel transformatie van, het traditionele tijdsbegrip beoogde. Het idee van de extatisch-horizontale tijd als oorsprong van de nu-tijd kan in dit licht opgevat worden als een alternatief voor de ontotheologische conceptie van een tijdloze grond van de nu-tijd. Een van de redenen waarom dit alternatief zoveel hardnekkige begripsproblemen oplevert is dat Heidegger hiermee weliswaar het traditionele onderscheid tussen tijd en tijdloosheid opheft, echter zonder het ermee verbonden funderingsschema aan te pakken. In plaats van een eerste tijdloze grond is nu de tijd zélf het absolute beginpunt oftewel de oorsprong. De aanzet van de extatisch-horizontale tijd als oorsprong maakt het vervolgens moeilijk om de verhouding van tijd en *Dasein* te verhelderen. Deze aanzet dwingt Heidegger min of meer tot het spreken over de extatisch-horizontale tijd als grond of constituens van de zijnsmodi van het *Dasein*. Ook wanneer hij het omgekeerde lijkt te zeggen, d.i. de zijnsmodi van het *Dasein* als grond van de tijd, breekt Heidegger niet met het funderingsdenken. Deze dubbelzinnigheid op zichzelf echter, kan geïnterpreteerd worden als teken van twijfel met betrekking tot de aanzet van de extatisch-horizontale tijd als oorsprong.

In de vorige paragraaf heb ik het mijns inziens belangrijkste kenmerk van het SZ tijdsbegrip, namelijk het extatische karakter van de tijd, geïnterpreteerd. De tijd opgevat als extase verwijst in mijn uitleg naar de tijd zoals voltrokken door het *Dasein*. Als ontsloten of verstaand wezen, zo was mijn conclusie, 'is' de mens tijd. Deze interpretatie ontdoet de tijd van zijn oorsprongskenmerk. Extatische tijd is niet de oorsprong of grond van het zijn van de mens maar het extatische (ontsloten) zijn van de mens 'is' tijd. Dit wil echter niet zeggen dat de mens oorsprong of schepper van de tijd zou zijn noch, wat misschien plausibeler lijkt, dat het zijn van de mens en de tijd gelijkoorspronkelijk zijn. De drie variaties die het funderingsschema toestaat, namelijk de tijd als oorsprong (grond) van het *Dasein*, het *Dasein* als oorsprong (grond) van de tijd, en de gelijkoorspronkelijkheid van beide, voldoen alle drie niet voor een adequate beschrijving van de verhouding van tijd en *Dasein*.

Ik zal deze these adstrueren aan de hand van een verdere explicatie van Heideggers interpretatie van de dubbele definitie van de tijd bij Kant.

Heideggers interpretatie houdt zich aan de Kantiaanse kontekst van de waarneming. Deze kontekst kan gegeneraliseerd worden tot wat Heidegger het verstaan noemt. Niet alleen is waarneming bij Heidegger een vorm van (intentioneel) verstaan, ook zijn de aspecten van de waarneming die in de Kantanalyse aan de orde komen dezelfde als die van het verstaan in het algemeen. Elke vorm van intentioneel verstaan impliceert de betrokkenheid op, of de gegevenheid van, zijnden. Als zodanig kan het intentionele verstaan niet louter receptief zijn. De zijnden geven zich niet van zelf, hun gegevenheid vergt de 'beweging' van het betrekken op...of de overschrijding naar... We zijn bij Heidegger tot nog toe twee versies van deze 'beweging' tegengekomen. In de kontekst van de tijdsinterpretatie van de vorige paragraaf analyseerde Heidegger deze 'beweging' als de zuivere perspectiefname op de tijd als het zuiver gegevene. In de kontekst van het zijnsbegrip zijn we deze 'beweging' in het vorige hoofdstuk

tegengekomen als overschrijding naar het zijn, d.i. de transcendentie. Mijns inziens kunnen beide versies ineengeschoven worden. De perspectiefname op...en de overschrijding naar... verwijzen naar dezelfde 'beweging' die onthematisch geïmpliceerd is in het intentionele verstaan. Deze interpretatie houdt in dat het 'waarop' van de perspectiefname, de tijd, en het 'waarnaartoe' van de transcendentie, het zijn, geïdentificeerd moeten worden.

Voor de identificatie van zijn en tijd zijn voorlopig twee redenen te geven¹. Zijn betekent bij Heidegger uiteindelijk het vanuit de afwezigheid aanwezig worden en weer afwezig worden van de zijnden. De wisselende aanwezigheid en afwezigheid van de zijnden verwijst evenzeer naar zijn als tijd, het verwijst naar zijn geïnterpreteerd als tijd. Omgekeerd kan de tijd omschreven worden als de onomkeerbare beweging van het in de aanwezigheid treden, het opkomen, en weer verdwijnen in de afwezigheid, van de zijnden. Voor de identificatie van zijn en tijd pleit verder ook hun gelijke 'status' in het verstaan. Zijn en tijd kunnen nooit het gegevene, het object, van het intentionele verstaan zijn. Dat kunnen alleen zijnden zijn. Netzomin als het zijn, kan de tijd opgevat worden als een zijnde. Zijn en tijd moeten veelmeer begrepen worden als het *zuiver* gegevene, dat wil zeggen, als het niet objectiveerbare 'waarop' of 'waarnaartoe' van de transcendentie, c.q. de perspectiefname.

Wanneer de transcendentie geïdentificeerd kan worden met de zuivere perspectiefname op tijd als het zuiver gegevene dan impliceert dit het volgende. Heidegger noemde de zuivere perspectiefname op... zelf ook tijd. Ik heb dit geïnterpreteerd als de tijd die het *Dasein* voltrekt: ekstatisch of, zo kunnen we nu ook zeggen, transcenderend 'is' de mens tijd. Dit betekent dat de transcendentie, of, meer in het algemeen: het verstaan, begrepen moet worden als een zodanige voltrekking van tijd dat de tijd zelf zich als het zuiver gegevene geeft. Op grond van deze interpretatie kan de inadaequaatheid van de drie variaties van het funderingsschema aangetoond worden. Wanneer het verstaan de grondstructuur van het zijn van de mens uitmaakt en wanneer het verstaan zelf begrepen moet worden als voltrekking van tijd, dan kan de tijd niet opgevat worden als oorsprong, mogelijksvoorwaarde of grond van het verstaan, c.q. het zijn van de mens. Omgekeerd is het zijn van de mens niet de oorsprong of grond van de tijd omdat het verstaan, als voltrekking van tijd, de tijd niet laat ontspringen. De voltrekking van tijd projecteert noch constitueert de tijd: in of met de voltrekking van tijd geeft de tijd zich als het zuiver *gegevene*. Dat is ten slotte ook de reden waarom tijd en *Dasein* niet gelijkoorspronkelijk zijn. Tijd ontspringt niet met het *Dasein*, maar alleen mét het *Dasein*, mét de voltrekking van tijd, kan tijd het zuiver gegevene zijn. Omdat het zijn van de mens voltrekking van tijd is heeft de mens besef van tijd, c.q. zijn².

1. In §7 zal ik de identificatie van zijn en tijd verder uitwerken.

2. Voor alle duidelijkheid wil ik nog eens benadrukken dat deze interpretatie niet mogelijk zou zijn geweest als ik mij had gehouden aan het meest expliciete niveau van Heideggers tekst. Op dat niveau overheerst, onmiskenbaar, het funderingsschema: de transcendentie wordt niet *als tijd* geïnterpreteerd maar "die Zeitlichkeit ist in ihrer ekstatisch-horizontalen Einheit die Grundbedingung der Möglichkeit des *epekeina*,

De these dat het verstaan begrepen moet worden als een zodanige (onthematische) voltrekking van tijd dat de tijd zich als het zuiver gegevene geeft, vergt nog verdere uitleg. Tot nu toe zijn we de tijd als het zuiver gegevene alleen nog tegengekomen in zijn traditionele uitleg, namelijk als de onomkeerbare opeenvolging van niet-meer-nu, nu en nog-niet-nu. Deze uitleg van de tijd als lineaire nu-tijd is, zoals ik hierboven uiteengezet heb, toe te schrijven aan de invloed van het funderingsdenken. In de volgende paragraaf zal ik laten zien dat Heideggers conceptie van het verstaan geïnterpreteerd kan worden als een (impliciete) deconstructie van de lineaire nu-tijd.

§6 De rechte lijn en de lus

Het traditionele tijdsbegrip heeft twee met elkaar samenhangende kenmerken. Het identificeert onomkeerbaarheid met lineariteit: de tijd wordt voorgesteld als een rechte lijn of pijl die richting toekomst wijst. De lijn van de tijd wordt vervolgens begrepen als samengesteld uit nu-punten. In SZ associeert Heidegger deze voorstelling van de tijd met de dagelijkse (oneigenlijke) existentiële wijze en in zijn Kant-interpretatie in GA 21 wijst hij op het verband tussen dit tijdsbegrip en het natuurwetenschappelijke kennismodel¹. Beide associaties lijken mij terecht. In het dagelijks leven verschijnt de tijd inderdaad hoofdzakelijk als 'kloktijd', dat wil zeggen, als een meetbare, lineaire dimensie waarin of waarlangs ons leven zich afspeelt. Tijd is dan iets dat we opdelen in uren, dagen, maanden, jaren, eeuwen...en waarvan we teveel of te weinig kunnen hebben. Ook de natuurwetenschap – althans die van Kants tijd, d.i. de Newtonse mechanica – gaat uit van een meetbare, lineaire tijd als de dimensie waarin oorzaak en gevolg, of in het algemeen, de werking van allerlei natuurkrachten berekend kan worden.

De voorstelling van de lineaire nu-tijd is dermate algemeen en ingeburgerd dat het lijkt alsof de onomkeerbaarheid van de tijd noodzakelijkerwijs lineariteit impliceert. Dit is echter niet het geval. Onomkeerbaarheid dwingt ons allerm minst de tijd voor te stellen als een rechte lijn. Om bij de visuele metaforen te blijven, onomkeerbaarheid is ook compatibel met een voorstelling van de tijd als lusvormig. In plaats van in een rechte lijn schuift de tijd in de vorm van lussen vooruit. Deze visuele metafoor van de lus, hoewel ook niet echt adaequaat, doet meer recht aan de wijze waarop het verstaan tijd voltrekt. De temporele structuur van het verstaan is, zoals we straks zullen zien, niet rechtlijnig maar cirkelvormig.

De voorstelling van de tijd als cirkelvormig in plaats van rechtlijnig is ook terug te vinden in de conceptie van de extatisch-horizontale tijd. Bij de bespreking van de

d.h. der das Dasein selbst konstituierenden Transzendenz." (GA 24, p. 436) Dit soort ondubbelzinnige uitspraken wordt in de jaren na SZ hoofdzakelijk ondermijnd door het principe van de ontologische differentie (waar mijn interpretatie van de transcendentie feitelijk op gebaseerd is – zie hfd.II, §5). In §7 zal ik ingaan op de samenhang van tijd, zijn en ontologische differentie.

1. Verg. GA 21, §24 en 25.

derde these omtrent de tijd in §2 – d.i. de these dat de tijd zich oorspronkelijk uit de toekomst tijdigt – bleek dat het heden, de tegenwoordigheid, begrepen moest worden als ontspringend uit, of gedragen door de ‘gewezende toekomst’. De omschrijving ‘gewezende toekomst’ geeft aan dat het verleden begrepen wordt als datgene wat uit de toekomst op ons toekomt. Deze, op het eerste gezicht, tamelijk ingewikkelde voorstelling kan gevisualiseerd worden als een lus: de cirkelvormige lijn van de lus is de beweging van het uit de toekomst komende verleden, en het kruispunt, daar waar de cirkellijn van de lus bij elkaar komt, kan opgevat worden als het heden¹.

Van deze conceptie van de tijd kan, zoals ik in §2 al aangekondigd heb, een heel plausibele interpretatie gegeven worden. Dit vereist echter twee dingen. Ten eerste moet de extatisch-horizontale tijd opgevat worden als de tijd door het verstaan voltrokken. Aan die voorwaarde is voldaan met de herinterpretatie van de extatisch-horizontale tijd zoals uitgevoerd in de twee voorafgaande paragrafen. Ten tweede moet Heideggers interpretatie van de tijdsdimensies van verleden en toekomst als *tijdshorizonten* herzien worden. Horizonten zijn ‘presentievelden’: ze bakenen het ‘blikveld’ af van wat ons in principe tegenwoordig kan zijn. Het horizon begrip is dus alleen geschikt voor de conceptualisering van het (mogelijk) tegenwoordige. Verleden en toekomst verwijzen bij Heidegger echter niet – zoals het concept van de nu-tijd voorschrijft – naar het niet-meer en nog-niet-tegenwoordige. Ze verwijzen in de eerste plaats naar het afwezige als zodanig, dat wil zeggen, het afwezige dat niet tegenwoordig gesteld kan worden. Verleden en toekomst zouden dus opgevat moeten worden als dat wat buiten de horizon valt aangezien de horizon altijd de horizon van het (mogelijk) tegenwoordige is. Wanneer verleden en toekomst daarentegen voorgesteld worden als *tijdshorizonten* dan ontstaat daarmee het probleem hoe verleden en toekomst nog kunnen verwijzen naar het afwezige als zodanig. Hoe kunnen verleden en toekomst, als ze voorgesteld worden als horizonten, ontsnappen aan de greep van de tegenwoordigheid?

Deze vraag roept een radicalere vraag op: hoe kan welke voorstelling of conceptualisering dan ook, van wat dan ook, ontsnappen aan de greep van de tegenwoordigheid? Of meer in het algemeen: hoe kan elk denken van wat dan ook ontsnappen aan de greep van de tegenwoordigheid? Voorstellen, conceptualiseren, denken...etcetera, zijn alle vormen van intentioneel verstaan, d.i. van betrokkenheid op...iets. Als betrokkenheid op...iets is het intentionele verstaan in feite een *Gegenwärtigen*: het tegenwoordig hebben of stellen van...iets, van zijnden. Aangegezien praktisch alles wat wij doen of laten – van de simpelste handgreep tot de meest subtiële intellectuele activiteit,

1. Zoals gezegd is de visuele metafoor van de lus niet echt adaequaat. Om de cirkelvormige voortgang van de tijd te visualiseren voldoet de metafoor van de spiraal beter. Net als de rechte lijn echter, associeert het beeld van de spiraal de tijd al te zeer met een homogene, doorgaande continuïteit. Heideggers voorstelling van het heden als ontspringend uit ‘gewezende toekomst’, d.i. het afwezige als zodanig, vooronderstelt daarentegen dat de tijd, zoals voltrokken in het verstaan, in zekere zin gebroken of discontinue is. In tegenstelling tot de doorgaande lijn van de spiraal, kunnen de kruispunten van lussen geïnterpreteerd worden als visualisering van de discontinuïteit van de tijd.

van de eenvoudigste waarneming tot de meest complexe interactie – een vorm van intentioneel verstaan is, verblijven wij in feite, zo zegt Heidegger in GA 21, voortdurend in de greep van de tegenwoordigheid:

“Dieses Gegenwärtigen, *in dem ich ständig lebe*, und zwar in der Gegenwärtigung des Gegenwärtigen, gibt die Möglichkeit dass überhaupt etwas begegnen kann, d.h. Anwesendes entdeckbar ist, anwesend sein kann. Gegenwärtigen besagt nichts anderes als ‘Anwesendes in eine Gegenwart begegnen lassen’.” (GA 21, p. 192; de cursivering is van Heidegger)

De grondstructuur van ons zijn, het verstaan, veroordeelt ons tot het *Gegenwärtigen*. Toch is de greep van de tegenwoordigheid waarin we voortdurend verblijven, slechts een oppervlakte verschijnsel. Het is datgene wat – letterlijk – het eerst in het oog springt wanneer we naar de temporele structuur van het verstaan kijken. Maar het verstaan bestaat niet louter uit de oppervlaktestructuur van de intentionaliteit, c.q. het *Gegenwärtigen*. De intentionaliteit wordt gedragen door de beweging van de transcendentie. Dat betekent dat ook het *Gegenwärtigen* een complexere aangelegenheid is dan het loutere tegenwoordig hebben van iets. Een verdere analyse van de temporele structuur van het verstaan laat zien dat het *Gegenwärtigen*, paradoxalerwijze, aangewezen is op het afwezige als zodanig.

Het uitgangspunt van een dergelijke analyse kan, om de hierboven genoemde reden, niet de conceptie van de horizontale tijd zijn¹. Haar aanknopingspunt moet elders gezocht worden, namelijk bij de hermeneutische structuur van het verstaan. In SZ en duidelijker nog in GA 21 analyseert Heidegger de grondstructuur van het verstaan als de circulaire structuur van het ‘hermeneutische als’². Hoewel de wijze waarop en de termen waarin hij dat doet duidelijk een temporele connotatie hebben, komt Heidegger er niet toe deze circulaire structuur expliciet te interpreteren als de – laat ik het maar noemen – lusvormige tijd die het *Dasein* in het verstaan voltrekt³. Dat zal ik wel doen. De circulaire structuur van het ‘hermeneutische als’ houdt in dat het verstaan van iets altijd, zij het meestal onthematisch of impliciet, een iets *als* iets verstaan is. Zonder er bij stil te staan zie (versta) ik dit ‘iets’ voor mijn neus als een boek. Het verstaan

1. Afgezien van het feit dat een horizon alleen het (mogelijk) tegenwoordige en niet het afwezige als zodanig kan afbakenen, vormt ook de voorstelling van drie afzonderlijke horizonten een belemmering. Binnen het perspectief van de extatisch-horizontale tijd verschijnt het *Gegenwärtigen* als een afzonderlijke tijdsextase, met eigen horizon en schema, naast de extase van verleden en toekomst (verg. GA 24, p. 428-429 en §21a). Deze conceptie sluit uit dat tegenwoordigheid, c.q. het *Gegenwärtigen*, begrepen wordt als *intrinsiek* verbonden met niet-tegenwoordigheid, c.q. afwezigheid.

2. Verg. SZ §32 en GA 21 §12.

3. De reden daarvoor is – weer – de conceptie van de extatisch-horizontale tijd en wel, in dit geval, het ermee verbonden funderingsschema. De conceptie van de extatisch-horizontale tijd als grond van het *Dasein* (of als mogelijkhedenvoorwaarde van de transcendentie) sluit uit dat het verstaan zélf als voltrekking van tijd begrepen wordt. In SZ speelt verder nog mee dat het verstaan (transcendentie) nog niet – zoals in de colleges (GA 21, GA 24, 26 en 29/30) wel min of meer gebeurt – als grondstructuur van het *Dasein* beschouwd wordt.

van iets als dit of dat heeft dus meer om het lijf dan het loutere tegenwoordig hebben van datgene waarop het verstaan betrokken is. Het veronderstelt dat we in het *Gegenwärtigen* al 'verder zijn' dan wat ons tegenwoordig is, een 'verder' of 'elders' vanwaaruit we 'terugkeren' tot het tegenwoordige (GA 21, p. 148). Opdat we datgene wat ons tegenwoordig is kunnen verstaan *als* dit of dat moet het verstaan een beroep kunnen doen op iets wat ons veelal niet tegenwoordig is, namelijk de kaders vanwaaruit we het tegenwoordige verstaan. Deze kaders zijn in temporeel opzicht niets anders dan dat wat we 'bewaard' of 'opgeslagen' hebben gedurende de tijd die wij al in de wereld zijn. Het zijn de sporen, het netwerk van sporen, van een verleden tijd die noch uitgewist noch tegenwoordig is. Het verleden is, zoals Heidegger het uitdrukt, een gewezenheid die wij nog steeds op een bepaalde wijze *zijn*, namelijk veelal onachterhaalbaar. Het verleden dat we tegenwoordig kunnen stellen, dat achterhaalbaar en oproepbaar is in het herinneren, is slechts een fractie van het gewezen dat we factisch zijn. Ook al zouden we, à la Proust, de poging ondernemen om het verleden zo volledig mogelijk in kaart te brengen, dan nog blijft het verleden voor een groot deel 'verloren tijd': tijd die we niet meer kunnen terugbrengen in de tegenwoordigheid. Als het 'vanwaaruit' van het verstaan is het onachterhaalbare verleden in eerste instantie datgene wat we "im Rücken" hebben. Alleen naar het verleden dat we kunnen oproepen kunnen we ons toewenden: we kijken om en het speelt zich weer voor onze ogen af. Het onachterhaalbare verleden daarentegen, komt ons achter onze rug langs, ongeweten en ongezien, vanuit de toekomst tegemoet. Het is deze beweging die de tegenwoordigheid 'openbreekt', die maakt dat het verstaan méér is dan de louter receptieve of reactieve betrokkenheid op het tegenwoordige. Het onachterhaalbare verleden dat uit de toekomst op ons toekomt opent het verstaan zodanig dat het zich kan ontwerpen op een zin die toekomend is en blijft. Hoewel het de tendens van het verstaan bepaalt – het is als het ware het licht waarin het tegenwoordige verschijnt, of, minder metaforisch, datgene wat het tegenwoordige betekenis verleent – onttrekt de zin zelf zich aan het verstaan. Hij blijft de wenkende, maar altijd wijkende horizon van het verstaan die wij nooit kunnen bereiken omdat we de tijd niet kunnen stilzetten.

In deze interpretatie is de horizon niet slechts de beweeglijke grens die het mogelijk tegenwoordige afbakt. Hij is op de eerste plaats de grens, het kruispunt van verleden en toekomst, die de tegenwoordigheid zó openbreekt dat het tegenwoordige überhaupt verstaanbaar is. Deze grens die het verstaan doorkruist is onophefbaar. Weliswaar is juist het expliciete verstaan, de uitleg of interpretatie, erop gericht deze grens zichtbaar te maken als de horizon – dat wil zeggen: als de zin, de betekenis, de oorsprong of het doeleinde – van het tegenwoordige, maar een dergelijke explicatie wordt op haar beurt ook weer doorkruist door de grens die haar mogelijk maakt¹.

1. Vandaar dat Heidegger kan zeggen dat "alle Aufhellung neue Abgründe öffnet" en dat elke interpretatie "etwas im Rücken [hat], das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie gerade daher, dass sie um jene Voraussetzung nicht weiss." (GA 21, p. 280)

Het verstaan is dus altijd een mengeling van blindheid en inzicht, sterker nog, het is inzicht dat ontspruit aan blindheid, aan het afwezige als zodanig. Alleen wanneer de tijd stilgezet zou kunnen worden of, wat op hetzelfde neerkomt, wanneer er een tijdloze ruimte zou zijn, zou het verstaan totaal en definitief en, bijgevolg, volledig transparant kunnen zijn. Deze voorstelling is echter niet veel meer dan de wensdroom oproepen door de (voltrekking van de) tijd zelf: omdat een dergelijke ruimte tevens een 'zijnloze ruimte' is, zou er niets of niemand zijn om te verstaan.

De wijze waarop het onachterhaalbare verleden, het afwezige als zodanig, het verstaan bepaalt – stuurt, zou men bijna kunnen zeggen – kunnen we dus nooit definitief of volledig doorzien.

Hierin is de eindigheid van het verstaan gelegen. Anders dan het traditionele begrip van eindigheid dat verwijst naar (temporele) begrensdheid, verwijst eindigheid hier naar een specifiek soort oneindigheid, namelijk het 'ontgrenzende' effect van de (voltrekking van de) tijd. Niet het bestaan van vaststelbare grenzen maar, omgekeerd, de onmogelijkheid van (definitief) vaststelbare grenzen maakt het wezen van de eindigheid uit. Elke zin, oorsprong of doeleinde, in het algemeen: elke horizon die wij pogen af te bakenen als speelruimte van het verstaan, wordt door de voortgaande tijd telkens weer van zijn grenskaracter ontdaan. De tijd zelf, en dat wil zeggen, het verstaan zelf, ondergraaft elke barricade die we opwerpen tegen de voortgang van de tijd. Maar het ontgrenzende effect van de (voltrekking van) tijd is niet louter destructief. Het is tegelijkertijd op een bepaalde manier constructief. Uit de afgrond van de 'gewezende toekomst', van het afwezige als zodanig, duiken steeds andere, nieuwe horizons op die wij nooit hadden kunnen voorzien. Het onachterhaalbare verleden kan ons immers alleen tegemoet komen vanuit een onvoorzienbare toekomst. Hoewel zij dat wat wij meenden te bezitten en te weten ondergraven, bieden de opduikende horizons tevens de mogelijkheid tot nieuwe ontwerpen. Zonder deze lus van de tijd zou het nieuwe, het onverwachte, het toeval, niet mogelijk zijn. De toekomst zou zich beperken tot wat voorspelbaar en voorstelbaar is op grond van het oproepbare verleden. In plaats van de hoopgevende onzekerheid van het nieuwe, het onvoorzienbare, zou de toekomst slechts de treurig stemmende zekerheid bevatten dat alles teloor gaat.

Welke conclusie kunnen we uit de voorafgaande analyse trekken met betrekking tot het traditionele begrip van de lineaire nu-tijd? Het feit dat de tijd die het verstaan voltrekt niet lineair maar eerder lusvormig is, diskwalificeert het idee van de lineaire nu-tijd niet. De lineaire nu-tijd correspondeert in feite met de oppervlaktestructuur van het verstaan, d.i. de intentionaliteit. Op het intentionele niveau van het verstaan begrijpen we het tegenwoordige vanuit het oproepbare niet-meer-tegenwoordige en het voorstelbare nog-niet-tegenwoordige. We kunnen niet anders want intentionele betrokkenheid op het niet-tegenwoordige, het afwezige, als zodanig is onmogelijk. *Als zodanig* is het afwezige immers ondenkbaar, we kunnen het slechts denken (verstaan) voorzover het op een of andere wijze tegenwoordig kan zijn. Bekeken vanuit het perspectief van het intentionele verstaan móét de tijd dus wel verschijnen als een lineaire reeks van nu-punten: de lussen die de nu-punten verbinden zijn – letterlijk –

niet zichtbaar in het intentionele verstaan. De lussen vormen de temporele dieptestructuur (de transcendentie) die onthematisch geïmpliceerd in het intentionele verstaan. Samenvattend kunnen we zeggen dat de lineaire nu-tijd, vanuit het perspectief van het intentionele verstaan, een rechtmatig tijdsbegrip is. Om dezelfde reden is het echter ook ontoereikend. Het kan geen rekenschap afleggen van het afwezige als zodanig, c.q. van de temporele dieptestructuur (de transcendentie) van het verstaan. Evenmin kan het rekenschap afleggen van het nieuwe en het toeval in de zin van het onherleidbare. Aangezien in de lineaire tijd al het tegenwoordige (zijnde) een voldoende grond heeft, dat wil zeggen, in principe herleidbaar is tot het niet-meer-tegenwoordige, kan het onherleidbaar nieuwe en het toeval slechts een schijn zijn die te wijten is aan ons begrensde inzicht. Ten slotte is het begrip van de lineaire nu-tijd ook ontoereikend in zijn uitleg van de tegenwoordigheid. Op basis van dit tijdsbegrip is het niet mogelijk om de tegenwoordigheid te begrijpen als intrinsiek verbonden met, of – zoals ik het hierboven geformuleerd heb – doorkruisd door het afwezige als zodanig.

Het belang van Heideggers herinterpretatie van het traditionele begrip van tegenwoordigheid is verderreikend dan louter de deconstructie van de lineaire nu-tijd. Het is ook relevant voor het omvattende project van de interpretatie van de samenhang van zijn en tijd. Met het oog op dat project zal ik in de volgende paragraaf nog eens terugkomen op de tegenwoordigheid.

§7 Zijn, tijd, ontologische differentie

Volgens het begrip van de lineaire nu-tijd bestaat de tijd uit een aaneenschakeling van nu-punten. Dit impliceert dat de tegenwoordigheid wordt opgevat als “das Fragment eines beschnittenen und nur vorhandenen Jetzt-punktes” (GA 21, p. 401) dat wij zouden kunnen vatten, ware het niet dat het, mét dat wij het proberen te grijpen, vervliegt naar een volgend nu-punt. De tegenwoordigheid, de tijd überhaupt, wordt dus begrepen als een zijnde dat voorhanden en, bijgevolg, vatbaar is. Deze voorstelling leidt tot de eerder genoemde aporie dat de tegenwoordigheid (tijd) zowel is als niet is omdat hij steeds vervliegt.

Heideggers deconstructie van dit tegenwoordigheidsbegrip volgt een inmiddels bekende lijn:

“...das Jetzt ist Gegenwart so, dass es selbst unthematisch ist; das Hinblicknehmen auf es ist unausdrücklich, es ist durch das Jetzt hindurchgehendes Begegnenlassen, Gegenwärtigen. Das Jetzt ist weder das Fragment eines beschnittenen und nur vorhandenen Jetztpunktes, sondern Weisung auf – als Sehen – lassendes; weder Fragment noch überhaupt etwas Vorhandenes sondern die Grundstruktur des Verhaltens selbst...” (GA 21, p. 401)

Het ‘tegenwoordigen’ is, zoals we hierboven gezien hebben, niets anders dan de intentionele betrokkenheid op...iets. Daarom noemt Heidegger het ‘tegenwoordigen’

de grondstructuur van het *Verhalten*. In plaats van de tegenwoordigheid van een (voorhanden) nu-punt is het 'tegenwoordigen' de tegenwoordigheid *van iets*, een zijnde of fenomeen. Wat wij tegenwoordig hebben is niet het nu, de tegenwoordigheid of de tijd zélf, maar het tegenwoordige: het zijnde of het fenomeen. De tegenwoordigheid (de tijd) zelf is tegenwoordig noch niet tegenwoordig, c.q. afwezig. De tijd is geen zijnde dat tegenwoordig of afwezig kan zijn, maar evenmin is de tijd volstrekt niets. De tijd laat immers concrete, materiële en ruimtelijke sporen na 'in' of 'op' de zijnden.

Wanneer de tijd niet opgevat kan worden als een zijnde noch als een volstrekt niets, hoe moet hij dan wel opgevat worden? Het uitgesloten alternatief van zijnde en volstrekt (nietsend) niets wijst in de richting van het zijn, begrepen vanuit de ontologische differentie. Netzomin als de tijd is het zijn een zijnde dat aanwezig of afwezig kan zijn. En evenmin als de tijd is het zijn een volstrekt (nietsend) niets. Zowel zijn als tijd verwijzen uiteindelijk naar de beweging van het aanwezig en afwezig worden van zijnden. Omdat deze beweging sporen nalaat kunnen wij een besef hebben van zijn en tijd. Zonder de sporen van een onachterhaalbaar verleden dat, vanuit de toekomst komend, de tegenwoordigheid openbreekt, zouden wij een tijdloze tegenwoordigheid leven en zou ons het besef ontbreken dát zijnden zijn, d.i. aanwezig worden vanuit de afwezigheid en daarin weer terugkeren.

Vanuit het perspectief van de ontologische differentie lijken zijn en tijd dus geïdentificeerd te kunnen worden. Heidegger zelf heeft zijn en tijd nooit expliciet geïdentificeerd. Wel heeft hij in later werk *Anwesen* geanalyseerd in termen van tegenwoordigheid en niet-tegenwoordigheid¹. Uitgangspunt is het Griekse begrip *eon* dat volgens Heidegger begrepen moet worden als het 'aanwezende' in de zin van het tegenwoordige. *Eon* verwijst echter ook naar het *niet*-tegenwoordig 'aanwezende', d.i. het 'afwezende'. Aanwezig zijn moet dus begrepen worden als tegenwoordig en niet-tegenwoordig, c.q. afwezig zijn van zijnden. Maar aanwezig zijn is niet een willekeurig samenraapsel van tegenwoordig en niet-tegenwoordig zijn. Het tegenwoordig zijn is het criterium, de grondervaring, vanwaaruit het niet-tegenwoordige überhaupt als *zijnd* gedacht kan worden:

"Das ungegenwärtig Anwesende ist das Ab-wesende. Als dieses bleibt es wesensmässig auf das gegenwärtig Anwesende bezogen... es ist gerade das gegenwärtig Anwesende und die in ihm waltende Unverborgenheit, die das Wesen des Abwesenden als des ungegenwärtig Anwesenden durchwalten" (HW, 342-43).

Hoewel het op het eerste gezicht misschien zo lijkt, betekent deze interpretatie niet dat het niet-tegenwoordige, c.q. het afwezige, herleid wordt tot het tegenwoordige, c.q. het aanwezige.

Het punt van deze interpretatie is veelmeer dat Heidegger het idee van een absoluut afwezige uitsluit. Met het absoluut afwezige bedoel ik het volgende. Wanneer het

1. Vergelijk voor het volgende *Der Spruch des Anaximander* (1946) in *Holzwege* (1980), p. 342-346.

afwezige als zodanig verwijst naar een verleden dat niet tegenwoordig gesteld kan worden, dan betekent dit geenszins dat dit afwezige nooit (aanwezig) geweest is. Het afwezige dat nooit (aanwezig) geweest is en nooit (aanwezig) zal zijn kan het absoluut afwezige genoemd worden. Het is – letterlijk – spoorloos: omdat het nooit geweest is heeft het geen enkel spoor kunnen nalaten ‘in’ de zijnden. Het absoluut afwezige heeft, zo zou men kunnen zeggen, geen enkele band met het (aanwezig) zijn. Om die reden kan het absoluut afwezige alleen verwijzen naar het volstreckte niet-zijn, d.i. het nietsende niets. Anders geformuleerd, het absoluut afwezige verwijst, evenals het absoluut aanwezige, naar een afwezigheid (aanwezigheid) die niet meer geïnterpreteerd kan worden als de afwezigheid (aanwezigheid) *van zijnden*. Daarmee is de reden gegeven waarom Heidegger de interpretatie van het afwezige als absoluut afwezige afwijst: een dergelijke interpretatie ondergraaft het principe van de ontologische differentie. Ontologische differentie betekent dat absolute, zuivere afwezigheid en absolute, zuivere aanwezigheid binnen het bereik van het zijn, en dat wil tevens zeggen: van de tijd, uitgesloten zijn. Aangezien het zijn (de tijd) altijd verwijst naar de aanwezigheid (tegenwoordigheid) of de afwezigheid (niet-tegenwoordigheid) *van zijnden*, kunnen een afwezigheid en aanwezigheid die niet meer verwijzen naar de afwezigheid of aanwezigheid van zijnden, slechts geïnterpreteerd worden als ‘zijn-loosheid’ (tijdloosheid), d.i. het nietsende niets. Binnen het bereik van het zijn, c.q. de tijd, kan het aan- en afwezig zijn van zijnden dus nooit opgeheven worden in een absoluut aanwezig zijn(de) of een absoluut afwezig zijn(de). In concreto, zowel het ontotheologische idee van God als een absoluut aanwezig zijn(de), als ook zijn omkering (God als de absoluut afwezige) zijn uitgesloten¹. Het ontotheologische idee van een absoluut aanwezig zijn(de) is het idee van een tijdloos aanwezig zijn(de). De term absoluut geeft aan dat het gaat om een aanwezigheid die zuiver is in de zin dat hij geen enkele afwezigheid ‘in zich heeft’, en die totaal is in de zin dat hij al het (mogelijk) tegenwoordige, dus ook het niet-meer- en nog-niet-tegenwoordige, omvat. Deze combinatie van zuiverheid en totaliteit is alleen denkbaar vanuit het concept van de lineaire nu-tijd. De voorstelling van de tijd als aaneenschakeling van het niet-meer-tegenwoordige, het tegenwoordige en het nog-niet-tegenwoordige, impliceert de voorstelling van het zijn der zijnden als een contingente reeks waarbij het voorafgaande het erna komende fundeert. Het funderingsprincipe noopt vervolgens tot de aanname van een begin en eind van de reeks; dit is de eerste en tevens laatste grond die de hele reeks fundeert en omvat. Deze

1. De interpretatie van God als de absoluut afwezige komt voor in het werk van Levinas. Hoewel deze interpretatie vanuit het perspectief van Heidegger een omkering van de ontotheologie inhoudt, kan zij daartoe niet gereduceerd worden. God als de absoluut afwezige is bij Levinas degene die (zelf) nooit aanwezig geweest is maar die sporen heeft nagelaten: het gelaat van de Ander bevindt zich in het spoor van “de God die voorbij is gegaan” (verg. *Het menselijk gelaat*, Baarn 1978, p. 191). Wat dit in theologisch opzicht betekent zou ik niet kunnen zeggen, maar vanuit metafysisch standpunt bekeken is duidelijk dat het hier toch niet om een absolute afwezigheid gaat want die laat geen sporen na. Aangezien Levinas in feite het concept van het absoluut afwezige, en daarmee ook het concept van het absoluut aanwezige, ondergraaft, is er bij hem eerder sprake van een ondergraving dan een omkering van de ontotheologie.

eerst-laatste grond kan slechts gedacht worden als absolute aanwezigheid zoals hierboven omschreven. Hij is zuivere aanwezigheid omdat er geen ander, afwezig zijnde is dat hem fundeert. Hij is totale aanwezigheid omdat hij al het contingente fundeert in de zin van de Hegelse *Aufhebung*. In de goddelijke aanschouwing is alles gelijkelijk tegenwoordig: het spoor van afwezigheid dat de contingente zijnden dragen is opgeheven in zuivere, totale aanwezigheid.

Tegen deze achtergrond kan Heideggers ontwerp van een metafysica *jenseits* de ontotheologie gekarakteriseerd worden als een radicalisering van de contingentie. Dat wil zeggen dat het contingente niet meer in ontotheologische zin begrepen moet worden als het tijdelijke tegenover het tijdloze, het samengestelde tegenover het zuivere of zelf-identieke, het eindige tegenover het totale, noch als datgene wat onderworpen is aan het principe van de (voldoende) grond tegenover de *causa sui*, de zichzelf funderende grond. De contingentie die niet meer gedacht wordt volgens het stramien van de ontotheologie kan mijns inziens onder een noemer samengevat worden, namelijk differentie. Met de ontologische differentie introduceert Heidegger een onophefbare opening (*Austrag*) in wat sinds de Grieken het ware zijn is, namelijk het onveranderlijke, zelf-identieke aanwezig zijn(de)¹. De zelf-identiteit van het zijn(de) is niets anders dan het samenvallen van zijn en zijnden in de absolute aanwezigheid. De differentie nu, opent de zelf-identiteit van het zijn(de) – zijn wordt zijn *van...*zijnden – en introduceert daarmee de tijd ‘in’ het zijn. Als zijn altijd betekent zijn *van...*zijnden dan is absolute aanwezigheid onmogelijk: aanwezigheid is altijd doortrokken van afwezigheid, oftewel, zijn verwijst naar de beweging van het aanwezig en afwezig worden van de zijnden. Wanneer zelf-identiteit het zijn(de) plaatst onder het teken de tijdloosheid in de zin van zuiverheid, totaliteit en zelf-fundering, dan plaatst de differentie het zijn onder het teken van de tijd in de zin van de nietiging en ‘nieuwwing’. Zijn verwijst naar nietiging omdat het aanwezig zijn van zijnden altijd het ‘niet’ in zich draagt van de afwezigheid waaruit de zijnden opduiken en waarin zij weer terugkeren. Zijn verwijst naar ‘nieuwwing’ in zoverre het aanwezig worden van de zijnden onherleidbaar is omdat zij opduiken uit een on-achterhaalbare afwezigheid.

Maar, zo kunnen we ons afvragen, wanneer het zijn geïnterpreteerd moet worden als de beweging van de zijnden, heeft deze beweging zelf dan geen begin en eind, geen oorsprong (*archè*) en doeleinde (*telos*)? Deze klassiek metafysische vraag kunnen we, en zullen we misschien ook wel altijd blijven stellen. Het verschil evenwel tussen de ontotheologie en de metafysica van de contingentie is dat de eerste een antwoord formuleert en de tweede ons confronteert met een raadsel. De ontotheologie localiseert oorsprong en doeleinde van de beweging, die zij opvat als de contingente, causale reeks van zijnden, in de absolute aanwezigheid waar zijn en zijnden samen-

1. In *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* gebruikt Heidegger de term *Austrag* om de ontologische differentie aan te duiden (verg. IuD, p. 57). Hoewel de term *Austrag* lijkt te verwijzen naar de temporele dimensie van de differentie, ontbreekt bij Heidegger een expliciet temporele uitleg van de ontologische differentie.

vallen. In de metafysica van de contingentie daarentegen, betekent absolute aanwezigheid miskenning van de differentie en daarmee miskenning van het karakter van het zijn. Vanuit het perspectief van de differentie kan het samenvallen van zijn en zijnde in de absolute aanwezigheid slechts geïnterpreteerd worden als absolute afwezigheid, dat wil zeggen, als nietsend niets. De contingentie van het zijn is dus radicaal geworden: zij laat zich niet meer opheffen in de absolute aanwezigheid, zij stelt ons voor het raadsel dát zijnden zijn en niet het nietsende niets 'heerst'. Aan gene zijde van de ontotheologie kan de vraag naar het waarom van het zijn ons slechts confronteren met het *Ereignis* dát zijnden zijn.

§8 Twee verhalen

Op basis van de herinterpretatie van Heideggers tijdsbegrip heb ik in de voorafgaande paragraaf de contouren geschetst van zijn ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie. Zowel de herinterpretatie van het tijdsbegrip als de schets van het ontwerp zijn gebaseerd op duidelijke aanwijzingen in Heideggers tekst, aanwijzingen die ik tot een min of meer consistent kader heb pogen samen te voegen. Daarmee is echter slechts de helft van het verhaal verteld. De andere helft van het verhaal betreft dat aspect van Heideggers denken dat verweven blijft met de ontotheologische categoriën en denkwijze. Tot nu toe heb ik, in dit hoofdstuk en in het vorige hoofdstuk, de ontotheologische tendens in Heideggers werk hoofdzakelijk gebruikt als schiftingscriterium. Daarmee bedoel ik het volgende. Mijn lezing van Heidegger is, en blijft ook in de volgende hoofdstukken, gericht op de explicatie van het ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie. Om dit ontwerp van duidelijke contouren te voorzien is het niet alleen onvermijdelijk, maar vaak ook verhelderend om het af te zetten tegen de ontotheologie in het algemeen, en de met de ontotheologie verweven aspecten in Heideggers werk in het bijzonder.

De ontotheologische tendens blijft niet beperkt tot het vroege werk. Zij speelt in het hele werk een rol maar alleen in de middenperiode, d.i. de jaren dertig en veertig, is haar rol beslissend. Er vindt een vreemd soort omslag plaats in de overgang van het vroege werk naar het werk van de middenperiode. Wordt in het vroege werk de, op het expliciete niveau van de tekst, tamelijk massieve ontotheologische tendens in de vorm van het funderingsdenken met name in de colleges geproblematiséerd en tegengewerkt, in het werk uit de middenperiode is de stand van zaken precies omgekeerd. Op het expliciete niveau van de tekst lijkt Heidegger gebroken te hebben met het funderingsdenken. Hij wil de metafysica niet meer van de grond voorzien die zij volgens hem nooit gehad heeft omdat zij deze grond nooit expliciet doordacht heeft¹. Hij wil de metafysica achter zich laten (*verwinden*) om het ongedachte van de

1. Dit is het project van de *Fundamentalontologie* dat culmineert in de lezing van Kants *Kritik der reinen Vernunft* in KM. De "Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig

metafysica, d.i. het zijn zelf, aan het woord te laten. Kijkt men nauwkeuriger naar wat deze wending zakelijk inhoudt, dan blijkt het slechts om een schijnbare breuk met het funderingsdenken te gaan. Met betrekking tot het begrip van ontologische waarheid en het zijnsbegrip blijkt de breuk namelijk uit te lopen op een bevestiging van het funderingsdenken.

Gezien de verwikkelde stand van zaken in het latere werk wil ik, tot slot van dit hoofdstuk, de belangrijkste punten recapituleren die betrekking hebben op de ontotheologische tendens in Heideggers werk. De constante van deze tendens, door het hele werk heen, is het begrip van de grond of de oorsprong. In het vroege werk is dit begrip vooral geassocieerd met het begrip van de zin, in het latere werk vooral met dat van de ontologische waarheid.

Het project dat Heidegger met SZ entameert behelst de poging om de zin van zijn op te helderen vanuit de tijd. Dat de vraag naar de samenhang van zijn en tijd precies deze vorm aanneemt is te wijten aan een prealabele vraag: de vraag naar de zin van zijn.

In haar verschillende gedaanten drukt deze vraag, die vaak als de hoofdvraag van Heideggers oeuvre beschouwd wordt, het stempel van de ontotheologie op het hele oeuvre. Zin betekent bij Heidegger in eerste instantie de horizon vanwaaruit iets verstaanbaar is. Deze betekenis van zin heeft geleid tot de voorstelling van tijdshorizonten. Wanneer de zin van zijn begrepen moet worden vanuit de tijd en wanneer zin de horizon van verstaanbaarheid uitmaakt, dan ligt het voor de hand de tijdsdimensies op te vatten als de tijdshorizonten vanwaaruit de zin van zijn verstaanbaar wordt. Hoewel deze opvatting de uitwerking van Heideggers intuïties omtrent de tijd ook al in de weg gezeten heeft, heeft vooral de andere, zwaardere betekenis van zin de meeste consequenties gehad. Zin in de zwaardere betekenis van het woord moet opgevat worden als grond of mogelijkhedenvoorwaarde¹. De associatie van zin en grond verwijst naar een veel traditionelere opvatting van zin dan die waarin zin opgevat wordt als verstaanshorizon. In het Nederlands en het Duits spreken we altijd in enkelvoud over zin: het is altijd *de* zin, nooit de zinnen (in meervoud verwijst zin naar zintuigen). We spreken wel van betekenissen en ook van verhalen, interpretaties, explicaties, maar in het geval van zin gaat het altijd over 'de' zin. De reden van dit enkelvoud is gelegen in de betekenis van zin als grond. Zin is niet zomaar de betekenis die we aan zijnden hechten, het is veelmeer de grondslag, het omvattende

geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins." (KM, p. 1) Vanuit het perspectief van de *Fundamentalontologie* is het begrijpelijk dat Heidegger van mening is dat de metafysica ongefundeerd is, c.q. haar grond niet doordacht heeft. De klassieke metafysica zoekt haar grond immers niet in het zijn van de mens maar in het absoluut zijn(de), c.q. in God.

1. Verg. SZ p. 152: "Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden 'Grund' des Seienden, weil 'Grund' nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit." En SZ p. 324: "Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs (...) Das Woraufhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschliessen, was das Entworfen *ermöglicht*. (...) Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: was *ermöglicht* die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?" (cursivering van V.V.)

kader, van de vele verschillende betekenissen die we aan de zijnden toekennen. Op deze wijze opgevat is zin als het ware de hermeneutische variant van de eerst-laatste grond die alle zijnden fundeert. Net zoals er maar één eerst-laatste grond kan zijn die alle zijnden fundeert, kan er slechts één zin zijn die de zijnden in hun samenhang zichtbaar maakt¹.

Het is deze betekenis van zin die de, in wezen ontotheologische, opvatting schraagt van het zijn als grond van de zijnden en de tijd als mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnsverstaan (de transcendentie). In de jaren na SZ leidt de opvatting van zin als grond of mogelijkheidsvoorwaarde tot de volgende stand van zaken met betrekking tot zijn en tijd. Wanneer het verstaan van de zin van zijn het zijn toegankelijk maakt als de dragende grond van de zijnden, dan is deze grond, c.q. de verstaanbaarheid van het zijn, zelf gefundeerd in de tijd als oorsprong of laatste mogelijkheidsvoorwaarde van het verstaan². Heidegger gaat dus uit van een soort 'drietrap' fundering: het verstaan van de zijnden is gefundeerd in het verstaan van de zin van zijn en de zin van zijn, c.q. de verstaanbaarheid ervan, is op zijn beurt gefundeerd in de tijd.

Het plotselinge verdwijnen, rond 1930, van de tijdsproblematiek uit Heideggers werk is waarschijnlijk toe te schrijven aan de doodlopende weg waarop de vraag naar de zin van zijn hem brengt. Deze doodlopende weg is de voorstelling van de horizontale tijd als oorsprong of ultieme grond. Deze voorstelling maakt het moeilijk het intrinsieke verband van aanwezigheid en afwezigheid te denken. De conceptie van de horizontale tijd als oorsprong belemmert vervolgens ook de expliciete uitvoering en toeëigening van de deconstructie van het klassieke zijns- en tijdsbegrip. Hoewel deze deconstructie impliciet in het vroege werk uitgevoerd wordt – mijn interpretatie van Heideggers tijds- en zijns-begrip in dit en het voorafgaande hoofdstuk is erop gebaseerd –, zal Heidegger zich deze deconstructie in het latere werk nooit volledig toeëigenen. Het funderingsdenken zal nooit volledig en ondubbelzinnig vervangen worden door het principe van de ontologische differentie.

Ofschoon heel Heideggers oeuvre dubbelzinnig is in de zin dat er 'twee verhalen', twee verschillende reconstructies, mogelijk zijn, is de verhouding tussen beide aspecten niet altijd dezelfde. In de overgang van het vroege werk naar het werk van de middenperiode is er, zoals ik hierboven aangegeven heb, sprake van een omslag in de verhouding van beide aspecten. Deze omslag wordt zichtbaar wanneer we de ontwikkeling volgen van de vraag die na 1930 het zwaartepunt zal vormen van

-
1. De opvatting van zin als grond vooronderstelt in feite dat een 'totalisering' van verstaanshorizonten mogelijk is. Het verstaan als voltrekking van tijd impliceerde dat *de* zin – als de ultieme grond of het omvattende kader van datgene wat we verstaan – zich onttrekt omdat we de tijd niet stil kunnen zetten. De opvatting van zin als grond doet dus impliciet een beroep op de voorstelling van een tijdloos, volledig transparant verstaan dat niet meer doortrokken is van afwezigheid en waarvoor de zin bijgevolg volledig tegenwoordig is.
 2. Verg. bij voorbeeld GA 24 p. 437: "Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. (...) Aber dieses Ende ist nichts anderes als der Anfang und Ausgang für die Möglichkeit alles Entwerfens."

Heideggers werk, d.i. de waarheidsvraag. De betekenis van ontologische waarheid als aanwezig zijn zal in het werk van de middenperiode naar de achtergrond verdwijnen. Ontologische waarheid – Heidegger spreekt van de waarheid van het zijn – verwijst nu in de eerste plaats naar grond. De waarheid van het zijn die ons, zo zal Heidegger steeds meer benadrukken, ontbreekt, is het zijn als grond. Deze ontwikkeling van de waarheidsproblematiek gaat gepaard met een (her)interpretatie van de ontologische differentie die in feite neerkomt op een misduiding van de differentie. De misduiding of miskennis van de ontologische differentie betekent dat het werk van de middenperiode, ondanks de schijn van het tegendeel, uiteindelijk in veel sterkere mate bevangen blijft binnen het perspectief van de ontotheologie, c.q. het funderingsdenken, dan het vroege werk.

Voordat we in hoofdstuk V de verdere ontwikkeling van de waarheidsvraag zullen volgen, moet eerst, in het volgende hoofdstuk, de reconstructie van de waarheidsvraag in het vroege werk voltooid worden. De verdere ontwikkeling van de waarheidsvraag is namelijk voor een deel gebaseerd op een aspect van de waarheidsproblematiek in het vroege werk dat nog niet aan de orde gekomen is, d.i. de vraag naar de samenhang van ontologische en logische waarheid. De centrale vraag in dit verband is de vraag naar de mogelijkheid van logische onwaarheid. In zijn simpelste vorm gaat het om dit probleem: wanneer het verstaan aangewezen is op ontologische waarheid, d.i. het aanwezig zijn van de zijnden, hoe kan het verstaan van zijnden dan tot een misverstaan worden? Waarin is de mogelijkheid van logische onwaarheid gelegen: in (de structuur van) het verstaan of het zijn? De uitwerking van dit aspect van de waarheidsproblematiek in het vroege werk zal tevens de omtrekken van het ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie verder invullen. De belangrijkste, nog te beantwoorden vraag in deze is: wanneer er sprake is van een radicale contingentie van het zijn, wat betekent deze contingentie dan met betrekking tot de ontologische waarheid?

IV De vraag naar de onwaarheid: het verstaan

“L’homme qui, dans l’acte de la parole, brise avec son semblable le pain de la vérité, partage [aussi] le mensonge.”¹

§1 Paragraaf 44 van *Sein und Zeit*

Aan het eind van hoofdstuk I heb ik de twee motieven genoemd van Heideggers vraag naar de waarheid. Het eerste motief was dat van de samenhang van waarheid en zijn: in hoeverre is waarheid ontologisch, dat wil zeggen, een kenmerk van zijn? En wat betekent waarheid wanneer waarheid ontologisch is? Het tweede motief betrof de samenhang van ontologische waarheid en logische waarheid. In hoofdstuk II is Heideggers interpretatie van ontologische waarheid als aanwezig zijn behandeld. In dit hoofdstuk zal de uitwerking van het tweede motief van de waarheidsvraag in het vroege werk centraal staan. Evenals bij het eerste motief zal ook bij het tweede motief de Aristotelische kontekst maatgevend blijken te zijn.

Heideggers onderzoek naar de samenhang van ontologische en logische waarheid in het vroege werk wordt geleid door de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van logische (on)waarheid. De noodzaak van deze vraag kan alleen begrepen worden tegen de achtergrond van de SZ vooronderstelling met betrekking tot de samenhang van ontologische en logische waarheid. Die vooronderstelling houdt in dat logische waarheid gefundeerd is in ontologische waarheid². In §44 van SZ poogt Heidegger deze vooronderstelling aan te tonen. Daarbij doet zich het probleem van de logische onwaarheid voor. Wanneer logische waarheid, d.i. het verstaan van zijnden, mogelijk is op grond van ontologische waarheid, d.i. het aanwezig zijn, in concreto: het zich geven of tonen van de zijnden, waarop is dan de mogelijkheid van logische onwaarheid, van misverstaan van zijnden, gebaseerd? De mogelijkheid van logische onwaarheid is eenvoudigweg een feit. We vergissen ons, maken fouten, vellen onjuiste

1. Lacan, *Ecrits* (Seuil, Parijs 1966), p. 379.

2. Verg. SZ p. 214: “Die Analyse geht vom traditionellen Wahrheitsbegriff aus und versucht dessen *ontologische Fundamente* freizulegen (a). Aus diesen Fundamenten her wird das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit sichtbar. Von ihm aus lässt sich die *Abkünftigkeit* des traditionellen Wahrheitsbegriff aufzeigen.” (eerste cursivering van V.V., tweede cursivering van Heidegger).

oordelen over zijnden enzovoorts. De vraag is hoe zich deze feitelijke stand van zaken verhoudt tot de ontologische waarheid.

Om te laten zien hoe precies het probleem van de onwaarheid ontstaat zal ik de belangrijkste stappen in de argumentatie van §44 in SZ reconstrueren. Ik zal me beperken tot de argumentatie met betrekking tot de genoemde vooronderstelling. Als eerste moet opgemerkt worden dat de begrippen ontologische waarheid en logische waarheid in de kontekst van SZ nog een zeer specifieke en beperkte betekenis hebben. In SZ wordt ontologische waarheid nog niet bepaald als aanwezig zijn maar als ontslotenheid. Volgens deze bepaling is waarheid niet het kenmerk van zijn überhaupt maar alleen van het *Dasein*¹. Ontslotenheid betekent dat wij altijd al betrokken zijn op (het zijn der) zijnden. Deze betrokkenheid concretiseert zich in het verstaan van zijnden.

Logische waarheid verwijst in de kontekst van SZ in eerste instantie naar het traditionele waarheidsbegrip, d.i. de adaequatio- of oordeelswaarheid. In met name de moderne traditie wordt waarheid opgevat als het exclusieve kenmerk van het oordeel of uitspraak die een waarheidsclaim uitdrukt. Het traditionele waarheidsbegrip definieert waarheid als overeenstemming (adaequatio) van de zaak (*res*) en het intellect (*intellectus*), in concreto: het oordeel of de uitspraak die een waarheidsclaim uitdrukt. Het traditionele waarheidsbegrip is dus een waarheidscriterium. Het geeft aan op grond waarvan we kunnen beslissen of een oordeel waar of onwaar is: het oordeel is waar wanneer het overeenkomt met de zaak zelf en het is onwaar wanneer het niet overeenkomt met de zaak zelf. Dit criterium impliceert in feite dat het oordeel getoetst moet worden aan de waarneming. Per traditie geldt dat het zeggen (oordelen, uitspraken) feilbaar is omdat we de zaak waarom het gaat verkeerd kunnen weergeven in woorden. Het zien daarentegen, is onfeilbaar omdat in de waarneming altijd de zaak zelf gegeven is. In concreto zegt het traditionele adaequatio criterium niets anders dan dat het zeggen getoetst moet worden aan het zien.

In §44 van SZ poogt Heidegger aan te tonen dat het traditionele waarheidsbegrip, d.i. waarheid opgevat als kenmerk van het oordeel, gefundeerd is ontologische waarheid, d.i. waarheid als kenmerk van het *Dasein*. De bewijsvoering bestaat uit vier stappen. De eerste stap is een analyse van het traditionele waarheidsbegrip. Zoals we gezien hebben, definieert het traditionele waarheidsbegrip waarheid als overeenstemming. Overeenstemming is een verhouding of betrekking van het zó...als. Waarheid als overeenstemming houdt in dat het in het oordeel bedoelde of voorgestelde zo weergegeven wordt *als* de zaak zelf is, c.q. in de waarneming gegeven is. Om deze waarheidsstructuur op te helderen moeten we, aldus Heidegger, terugvragen naar de ontologische vooronderstelling of de “zijnssamenhang” die ten grondslag ligt aan de zo...als betrekking (SZ, p. 216). Daarmee begint de tweede stap van de bewijsvoering.

1. Verg. SZ p. 220-221: “...mit der Erschlossenheit des Daseins [wird] das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit erreicht” en p. 227: “Alle Wahrheit ist gemäss deren wesenhaften daseinsmässigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins.”

Heidegger benadrukt dat de formulering 'het in het oordeel bedoelde of voorgestelde' niet duidt op een bewustzijnsinhoud of iets psychisch, maar op het zijnde zelf: het in het oordeel bedoelde is niets anders dan het zijnde zelf. Vervolgens herdefinieert hij de waarheid van het oordeel als volgt:

"Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie 'lässt sehen' (*apophansis*) das Seiende in seiner Entdecktheit. Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muss verstanden werden als entdeckend-sein." (SZ, p. 218-219)

De waarheid van een oordeel is niet gelegen in zijn overeenstemming met de zaak zelf maar in het ontdekkend-zijn van het *Da-sein*. Deze interpretatie van waarheid als een karakteristiek van het *Dasein* levert echter een definitie van waarheid op waarin onwaarheid meegedefinieerd is. Op grond van de definitie van waarheid als ontdekkend-zijn kan waarheid niet van onwaarheid onderscheiden worden. Niet alleen een ware uitspraak maar ook een onware uitspraak ontdekt, laat een zijnde in woorden zien. Wanneer ik zeg 'dit bureau is bruin' terwijl het bureau zwart is dan laat ook deze uitspraak, ondanks zijn onwaarheid, een zijnde in woorden zien. De derde stap van de bewijsvoering lost dit euvel op. Parallel aan de definitie van waarheid als ontdekken, voert Heidegger het begrip bedekken (*verdecken*) in als definitie van onwaarheid. Op grond hiervan geeft hij een nieuwe definitie van de (on)waarheid het oordeel, c.q. de apophantische logos:

"...der *logos* ist die Seinsweise des Daseins, die entdeckend *oder* verdeckend sein kann." (226)

Onder het bedekkend zijn van het onware oordeel verstaat Heidegger het volgende:

"Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins. (...) Seiendes sieht so aus wie..., das heisst, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt." (SZ. p. 222)

Het bedekken wordt hier omschreven als een specifieke, namelijk verdraaiende, wijze van ontdekken. Deze bepaling bevestigt het hierboven geconstateerde feit dat ook het onware oordeel ontdekt, het ontdekt echter – zo kunnen we nu zeggen – slechts schijnbaar. Het laat het zijnde zien, maar op verdraaiende, vervormende wijze.

Voordat ik overga tot de beschrijving van de vierde stap van de bewijsvoering, wil ik eerst iets opmerken over wat mijns inziens het belangrijkste punt is van de derde stap. Met de invoering van het onderscheid tussen ontdekken en bedekken vindt er niet zozeer een herleiding van het traditionele waarheidsbegrip plaats als wel een verbreding of generalisering ervan. Hoewel de kontekst van §44 niet expliciet is op dit punt, lijken ontdekken en bedekken niet slechts te verwijzen naar, respectievelijk, het ware en onware oordeel, maar veelmeer naar (waarlijk) verstaan en misverstaan in het algemeen. De generalisering bestaat er met andere woorden in dat (on)waarheid niet meer opgevat wordt als kenmerk van het oordeel maar als kenmerk van het

verstaan überhaupt. Bekeken vanuit het perspectief van Heideggers conceptie van het verstaan is deze generalisering een voor de hand liggende en consequente stap. Het verstaan kent vele modificaties die variëren van zeer praktisch – bij voorbeeld de dagelijkse omgang met, of het hanteren van gebruiksvoorwerpen – tot zeer theoretisch, bij voorbeeld filosofische of wetenschappelijke uitspraken over (het zijn van) zijnden. In al zijn modificaties staat het verstaan onder het alternatief van waarheid of onwaarheid, d.i. van ontdekkend of bedekkend verstaan. Vanuit dit gezichtspunt bekeken moet het beperkte logische waarheidsbegrip, d.i. (on)waarheid opgevat als kenmerk van het oordeel, gegeneraliseerd worden tot een algemeen logisch waarheidsbegrip, d.i. (on)waarheid als kenmerk van het verstaan überhaupt.

In de vierde stap van de bewijsvoering ten slotte, wordt het ontdekken (verstaan) en bedekken (misverstaan) herleid tot zijn ontologisch fundament. Dit is de ontslotenheid van het *Dasein* of, zoals Heidegger het ook wel noemt, het 'in de waarheid zijn' van het *Dasein* (SZ, p. 221). Hierbij laat Heidegger het echter niet. Naast ontslotenheid voert hij ook geslotenheid (*Verschlossenheit*) of 'in de onwaarheid zijn' in als behorend tot het ontologische fundament (SZ, p. 222). Deze invoering van het tegendeel van de ontslotenheid is mijns inziens een overbodige stap die gebaseerd is op een impliciete drogredenering. Het enige argument dat de noodzaak van de invoering van de afgeslotenheid rechtvaardigt is dat alleen het ontdekkende verstaan herleid kan worden tot ontslotenheid, het bedekkende verstaan daarentegen herleid moet worden tot afgeslotenheid. Dit is echter een drogredenering omdat ook het bedekkende verstaan betrokkenheid op zijnden, d.i. ontslotenheid, vooronderstelt. Dat wil dus zeggen dat ontslotenheid niet alleen de ontologische voorwaarde vormt voor het ontdekken, maar evenzeer voor het bedekken. In wat concretere termen geformuleerd, opdat we een onwaar oordeel kunnen vellen over een zijnde of, in het algemeen, opdat we een zijnde op een of andere wijze kunnen misverstaan, moeten we enig benul hebben van dat zijnde¹.

Zowel de derde als de vierde stap van de bewijsvoering werpt een probleem op. In het eerste geval betreft een probleem dat door Heidegger nergens als zodanig gesteld wordt. In het tweede geval gaat het om het probleem dat aanleiding geeft tot de vraag naar de mogelijkheden voorwaarden van logische (on)waarheid, c.q. van verstaan en

1. Heidegger lijkt zich er overigens van bewust te zijn dat de invoering van de afgeslotenheid problematisch is. Dit komt duidelijk tot uitdrukking in de dubbelzinnige status ervan: "Der volle existential-ontologische Sinn des Satzes: 'Dasein ist in der Wahrheit' sagt gleichursprünglich mit: 'Dasein ist in der Unwahrheit'. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen.." (SZ, p. 222, zie ook p. 223). Mijns inziens lopen hier twee, op zichzelf terechte, conclusies door elkaar heen: enerzijds de conclusie dat ontslotenheid voorwaarde is voor elke vorm van onwaarheid (*alleen in zoverre* het *Dasein* ontsloten is kan er sprake zijn van afgeslotenheid), anderzijds de conclusie dat er de facto sprake is van een alternatief (gelijkoorspronkelijkheid) van waarheid en onwaarheid. De verwarrende dubbelzinnigheid kan alleen opgelost worden wanneer expliciet gemaakt wordt dat ontologische waarheid (ontslotenheid) noodzakelijke voorwaarde is voor het, inderdaad gelijkwaardige, alternatief van waarheid en onwaarheid op het (logische) niveau van het verstaan. Zoals we straks zullen zien is dit ook de weg die Heidegger inslaat in GA 21.

misverstaan. De derde stap van de bewijsvoering komt in feite neer op een generalisering van het traditionele waarheidsbegrip. Daarbij verdwijnt er echter een essentieel aspect van het traditionele waarheidsbegrip, namelijk het feit dat het hier gaat om een waarheidscriterium. Wanneer Heidegger in de tweede stap van zijn bewijsvoering de traditionele waarheid herleidt tot ontdekken, dan wil hij daarmee in de eerste plaats aantonen dat waarheid niet de “structuur van een overeenstemming” heeft (SZ, p. 218). Het oordeel is niet waar omdat het gezegde overeenstemt met de zaak zelf, of, preciezer, omdat het de zaak zó weergeeft als hij (in de waarneming gegeven) is, het oordeel is waar omdat het het zijnde zelf ontdekt. Zodra echter, bij de derde stap, het tegendeel van het ontdekken ingevoerd wordt, komt het buiten werking stellen van het *adaequatio* criterium in een heel ander daglicht te staan. De vraag rijst op grond waarvan we kunnen onderscheiden tussen ontdekkend verstaan en bedekkend verstaan. Vereist de explicatie van het onderscheid tussen beide niet nog steeds de zo...als betrekking? Dat wil zeggen, is ontdekkend verstaan niet een verstaan van het zijnde zó als het zijnde zelf (gegeven) is en bedekkend verstaan zó als het niet (gegeven) is? En wanneer we geen beroep meer mogen doen op het *adaequatio* criterium, op welk ander criterium kunnen we dan wel een beroep doen? Heidegger zegt hier niets over in §44. De vraag naar het criterium van onderscheid is geen bijkomstigheid. Het is integendeel een essentiële vraag. Wanneer we niet daadwerkelijk kunnen onderscheiden tussen ontdekkend en bedekkend verstaan, blijft dat onderscheid immers in feite een leeg, louter terminologisch onderscheid.

Dat Heidegger het criterium probleem niet aan de orde stelt in §44 is op zich te verklaren. Aangezien hij het traditionele waarheidsbegrip wil herleiden tot een ontologisch waarheidsbegrip, is de enig relevante vraag voor Heidegger de vraag naar de ontologische vooronderstellingen, eerst van het traditionele waarheidsbegrip, vervolgens van het ontdekkende en bedekkende verstaan. Maar ook wanneer het onderscheid tussen ontdekkend en bedekkend verstaan benaderd wordt vanuit dit perspectief blijkt er zich een vergelijkbaar probleem voor te doen als het hierboven genoemde criterium probleem. Dit is wat de vierde stap van de bewijsvoering duidelijk maakt. De ontologische vooronderstelling of voorwaarde voor het ontdekkende en bedekkende verstaan is de ontslotenheid. Aangezien zij voorwaarde is voor beide kan de ontslotenheid alleen noodzakelijke, maar niet voldoende voorwaarde zijn voor het ontdekkende en bedekkende verstaan. Zij is geen voldoende voorwaarde omdat zij op zichzelf niet kan verklaren waarom en hoe het alternatief van verstaan of misverstaan ontstaat of mogelijk is. Vandaar dat Heidegger in GA 21 de vraag stelt naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid (p. 162).

§2 De vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van logische (on)waarheid

De vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid in GA 21 en andere colleges wordt gesteld tegen de achtergrond van

de Aristotelische kontekst. Heideggers interpretatie van deze kontekst bewerkstelligt drie verschuivingen ten opzichte van SZ. Ten eerste zal het niet meer gaan om ontologische waarheid opgevat als kenmerk van het *Dasein* (ontslotenheid), maar om ontologische waarheid opgevat als kenmerk van het zijn zelf (aanwezig zijn)¹. Ten tweede wordt er – in tegenstelling tot SZ waar dit cruciale punt al te impliciet blijft – een expliciet onderscheid gemaakt tussen ontologische waarheid enerzijds en logische (on)waarheid in de algemene zin van verstaan en misverstaan anderzijds. Ten derde impliceert de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid dat de vooronderstelling van SZ voorlopig gesuspenseerd wordt. Niet de vooronderstelling dat, maar de vraag of en in hoeverre logische (on)waarheid herleidbaar is tot ontologische waarheid is nu het uitgangspunt.

Hoewel de noodzaak van de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid alleen te begrijpen is tegen de achtergrond van §44 in SZ, kan de relevantie en inzet van deze vraag slechts begrepen worden tegen de achtergrond van de Aristotelische kontekst. Om deze kontekst te verduidelijken zal ik eerst moeten teruggrijpen op de explicatie van de apofantische logos in hoofdstuk I. De apofantische logos is bij Aristoteles de enige aletheïsche functie die onder het alternatief van waarheid (*alètheuein*) en onwaarheid (*pseudesthai*) staat. Aristoteles verbindt dit alternatief met de synthetische structuur van de logos. De synthetische structuur van de logos heeft bij Aristoteles evenwel een dubbelzinnige status. Zij verwijst enerzijds naar het feit dat het gaat om een samenstelling van woorden, en wel de samenstelling van *onoma* en *rèma*, naam (zelfstandig naamwoord) en tijdwoord (werkwoord) oftewel, in de latere duiding, subject en predicaat. Anderzijds is de logos vanwege zijn synthetische structuur de enige aletheïsche functie die in staat is het samengesteld zijn van de zijnden te laten zien (*alètheuein*) of ook te ‘bedekken’ (*pseudesthai*). De term synthetisch verwijst in dit geval naar de structuur van het zijn zelf, d.i. het samengesteld zijn dat door de synthetische logos als het ware gespiegeld wordt. De synthetische structuur van de logos heeft dus een dubbelzinnige, logisch-ontologische status omdat zij enerzijds verwijst naar de structuur van de logos, anderzijds naar de structuur van het zijn. Aangezien Aristoteles het alternatief van waarheid of onwaarheid van de apofantische logos verbindt met de synthetische structuur van de logos, rijst de vraag waarin de mogelijkheid van dit alternatief gelegen is: in de structuur van de logos of in die van het zijn? In meer concrete termen komt deze vraag op het volgende neer. Heeft het feit dat een uitspraak waar of onwaar kan zijn te maken met de omstandigheid dat het verstaan in dit geval geschiedt in de vorm van woordsamenstellingen, in het algemeen: in talige vorm? Impliceert het gebruik van woorden – in tegenstelling tot

1. Deze verschuiving betekent ook dat het hierboven gesignaleerde probleem van de afgeslotenheid geruisloos van het toneel verdwijnt. Voor zover ik weet komt Heidegger nergens meer terug op de afgeslotenheid, c.q. het onderscheid tussen ontslotenheid en afgeslotenheid.

het waarnemen en schouwen – niet de mogelijkheid van vergissingen, onduidelijkheden, dubbelzinnigheden enzovoorts? Of heeft het feit dat een uitspraak waar of onwaar kan zijn te maken met het zijn van het zijnde zelf dat verstaan wordt? Is het samengesteld zijn(de), in tegenstelling tot het enkelvoudig zijn(de), zelf bedrieglijk? In het eerste geval wordt de mogelijkheid van onwaarheid dus toegeschreven aan de talige structuur van de apofantische logos, in het tweede geval aan het samengesteld zijn van het zijnde.

De relevantie van deze Aristotelische kontekst voor Heideggers vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid ligt voor de hand. De twee gezichtspunten die de Aristotelische kontekst biedt voor de uitwerking van de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden, zijn dan ook, meer of minder expliciet, in Heideggers werk terug te vinden. Volgens het eerste gezichtspunt moet de mogelijkheidsvoorwaarde van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid gezocht worden in de logische, c.q. talige, structuur van het verstaan. Hoewel het nergens expliciet wordt, kan dit gezichtspunt uitgewerkt worden op basis van de colleges van de vroege periode. Vanaf ongeveer 1930 komt het accent te liggen op het tweede gezichtspunt. Volgens het tweede gezichtspunt moet de mogelijkheidsvoorwaarde van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid gezocht worden in het (samengesteld) zijn zelf. Dit betekent dat niet alleen waarheid, maar ook onwaarheid opgevat wordt als kenmerk van het zijn. Heideggers verdere uitwerking van dit gezichtspunt gaat gepaard met een ingrijpende transformatie van het begrip van zijn en waarheid. Dit gezichtspunt en de transformatie van het zijns- en waarheidsbegrip zullen het onderwerp vormen van het volgende hoofdstuk. In dit hoofdstuk zal de reconstructie van het eerste gezichtspunt ter hand genomen worden.

Een belangrijk aspect van het eerste gezichtspunt is al in de vorige paragraaf genoemd, namelijk de generalisering van het traditionele waarheidsbegrip. De eerste vraag die beantwoord moet worden is deze: waarop berust Heideggers generalisering van het traditionele waarheidsbegrip? Het antwoord dat ik in de volgende paragraaf zal geven houdt in dat de generalisering mogelijk wordt op grond van de hermeneutische als-structuur die het intentionele verstaan als zodanig kenmerkt. Wanneer het intentionele verstaan, in al zijn modificaties, (impliciet) een 'iets als iets' verstaan is, dan betekent dit dat alle modificaties van het intentionele verstaan – en niet alleen het oordeel – onder het alternatief staan van waarheid of onwaarheid. In §4 zal de hermeneutische als-structuur vervolgens geëxpliciteerd worden als de logische, in de zin van talige, structuur van het verstaan. In §5 zal ik bekijken welke consequenties deze structuur van het verstaan heeft.

Daarmee is de kontekst gereconstrueerd van de vraag naar de samenhang van logische (on)waarheid en ontologische waarheid.

Op basis van deze reconstructie wordt in §6 onderzocht of en op welke wijze er sprake is van een samenhang van logische (on)waarheid en ontologische waarheid. Dit onderzoek resulteert, kort samengevat, in de vaststelling dat logische (on)waarheid en ontologische waarheid elkaar wederzijds vooronderstellen zonder herleidbaar

te zijn tot elkaar. Deze algemene samenvatting van het waarheidsbegrip van het vroege werk wordt in §7, op grond van een vergelijking met het traditionele waarheidsbegrip, verder geconcretiseerd in het licht van de metafysica van de radicale contingentie. De twee belangrijkste consequenties hiervan – en tevens verschillen met het traditionele waarheidsbegrip – zal ik ten slotte in de laatste twee paragrafen van dit hoofdstuk verder uitwerken.

§3 De logische structuur van het verstaan

Waarop berust Heideggers generalisering van het traditionele waarheidsbegrip? Op grond waarvan kan gezegd worden dat (on)waarheid niet slechts het kenmerk van het oordeel is maar veel meer van het verstaan van zijnden überhaupt? Om deze vraag te beantwoorden moeten we de vooronderstellingen van het traditionele waarheidsbegrip nog eens onder de loep nemen.

De definitie van waarheid als overeenkomst (*adaequatio*) is in feite de definitie van een waarheidscriterium. Het *adaequatio* criterium betreft zich op twee vormen van verstaan: zeggen (oordelen) en zien (waarneming). In concreto houdt het *adaequatio* criterium in dat het zeggen getoetst moet worden aan het zien. Dit betekent dat het *adaequatio* criterium alleen toepasbaar is op een bepaalde klasse van oordelen, namelijk die oordelen die geverifieerd kunnen worden aan de hand van de waarneming. Veel oordelen of uitspraken – en met name de filosofisch relevante uitspraken – zijn echter geen waarnemingsoordelen. De (on)waarheid van bij voorbeeld deze uitspraak: ‘De invoering van het begrip afgeslotenheid in §44 van SZ berust op een drogredenering’, kan niet getoetst worden volgens het traditionele *adaequatio* criterium. Immers, hoe stellen we de overeenkomst vast tussen het gezegde en de zaak zelf? Hoe we de waarheidsclaim in dit geval ook toetsen, het zal in ieder geval geen kwestie zijn van verificatie met behulp van de waarneming. Waarneming is in dit geval, en in vele andere gevallen, eenvoudigweg irrelevant.

Het feit dat het traditionele *adaequatio* criterium slechts van toepassing is op waarnemingsoordelen roept de vraag op waarom zoveel filosofen, eeuwenlang, een waarheidsopvatting (of varianten daarvan) verdedigd hebben die zo weinig toepasbaar is in de filosofie zelf. De waarheidsclaims van filosofen zijn immers zelden of nooit verifieerbaar met behulp van de waarneming. Een van de redenen voor deze merkwaardige stand van zaken is, zoals Heidegger herhaaldelijk benadrukt, dat de filosofie zich sinds het begin van de moderne tijd (Descartes, Leibniz, Kant) hoofdzakelijk oriënteert op het model van de wetenschappelijke kennis, met name de natuurkunde. Hoewel dat tegenwoordig ook niet meer het geval is, is het *adaequatio* criterium lange tijd zeer wel toepasbaar geweest in de natuurkunde. De zwaartekrachtwetten van Newton bij voorbeeld, kunnen wij ten alle tijde verifiëren aan de hand van onze waarneming. De invloed van het natuurwetenschappelijke model in de moderne filosofie is echter niet de enige reden voor de grote aantrekkingskracht die de *adaequatiowaarheid* uitoefent. Er is een tweede, wat dieper onder de oppervlakte

liggende reden: de overtuiging dat het zien de bron van alle waarheid is en dat bijgevolg het zeggen getoetst moet worden aan het zien.

Dat het omgekeerde wel eens het geval zou kunnen zijn, namelijk dat we de woorden nodig hebben om überhaupt een benul ervan te hebben *wat* we zien, is een inzicht dat lange tijd – en nog steeds – de filosofische overtuiging omtrent de verhouding van zien en zeggen niet aan het wankelen heeft kunnen brengen. Deze overtuiging is ouder en heeft een breder draagvlak dan het natuurwetenschappelijk model. Zij heeft haar wortels in de Griekse, en met name de Platoonse filosofie die er de paradigmatische uitdrukking van is. Plato's opvatting over waarheid en denken is vrijwel uitsluitend gebaseerd op het model van het zien. De hoogste en meest zuivere vorm van denken is het *noein*, het met het geestesoog aanschouwen van de bestendig aanwezig zijnden, i.e. de ideeën. Dat het denken zich moet uitdrukken in woorden om de waarheid, de ideeën, te *laten zien* is een bijkomstigheid. Waar het om gaat is dat er aan de woorden een *noein* ten grondslag ligt en niet louter zintuiglijke waarnemingen (*aisthêsis*) of meningen (*doxa*) want alleen het *noein* heeft toegang tot wat waarlijk is. Bij Aristoteles wordt het accent vervolgens verlegd. Weliswaar handhaaft hij het *noein* en rehabiliteert hij de *aisthêtis* als aletheïsche functie, maar de meeste aandacht wordt besteed aan het logische, dat wil zeggen, verbale denken. Bij Aristoteles lijkt het besef door te breken dat het denken eerder talig dan schouwend is. Ondanks de schijn van het tegendeel, lijkt de invloed van Plato's filosofie beslissend voor de latere adaequatio-opvatting van de waarheid. Als in de moderne filosofie het oordeel, het verbale en discursieve denken in het algemeen, tot 'plaats' van de waarheid gemaakt wordt, dan toch alleen omdat het oordeel zich laat herleiden tot ofwel het zintuiglijke waarnemen ofwel de intuïties, het niet-zintuiglijke zien van de rede. Het zeggen, de taal, blijft een bijkomstig iets: louter instrument of vehikel om een elders waargenomen of eerder geschouwde en gedachte waarheid uit te drukken. Het traditionele waarheidsbegrip, de adaequatiowaarheid, berust dus op de diep verankerde filosofische overtuiging dat het zien de bron van alle waarheid is en het zeggen bijgevolg getoetst dient te worden aan het zien. Dat betekent dat Heideggers generalisering van dit waarheidsbegrip in ieder geval de alètheïsche hiërarchie van zien en zeggen zou moeten ondergraven. Op het eerste gezicht zijn de aanwijzingen in het vroege werk op dit punt niet eenduidig. Enerzijds wijst Heidegger met betrekking tot het wetenschappelijk (kennis)model in de filosofie uitdrukkelijk op de voorrang van het zien en op de invloed van de Griekse ontologie¹. Anderzijds neemt Heidegger in de analyses van logische (on)waarheid in de colleges stevast het waarnemingsoordeel tot uitgangspunt of voorbeeld. Daardoor krijgt men de indruk dat misschien niet de voorrang van het zien in het algemeen, maar wel de traditionele alètheïsche prioriteit van het zien ten opzichte van het zeggen voor hem een vanzelf-

1. Vergelijk bij voorbeeld SZ, p. 96 en 358. Over de voorrang van het zien en zijn verbinding met waarheid in de Griekse ontologie en de invloed daarvan in de moderne filosofie, vergelijk onder meer: GA 21, p. 56-59, p. 110 e.v.

sprekende zaak is. Deze indruk wordt nog versterkt door het feit dat hij de traditionele alètheïsche hiërarchie van zien en zeggen, voor zover ik weet, nooit als zodanig expliciet onder vuur genomen heeft.

Toch is er in het vroege werk sprake van een (impliciete) ondergraving van de traditionele hiërarchie van zien en zeggen. Deze ondergraving is het indirecte gevolg van de wijze waarop Heidegger het verstaan definieert. In hoofdstuk II (§3) is de hermeneutische als-structuur geïntroduceerd als de grondstructuur van het intentionele verstaan. De hermeneutische als-structuur houdt in dat het verstaan, in al zijn modificaties en vormen, een – veelal impliciet – iets als iets verstaan is. Deze conceptie van het verstaan impliceert een andere opvatting van het zien, het waarnemen en het schouwen, dan die waarop de hiërarchie van zien en zeggen gebaseerd is. Vanaf de Grieken tot ver in de moderne tijd, en zelfs tot in onze tijd, worden waarnemen en schouwen opgevat als een directe, onbemiddelde betrokkenheid op het zijnde: in het waarnemen en het schouwen geeft het zijnde zichzelf. Om die reden zijn waarnemen en schouwen altijd en noodzakelijk waar. Ze laten als het ware geen ruimte voor vergissingen of fouten. Wanneer het zien daarentegen opgevat wordt als een impliciet iets als iets verstaan, dan betekent dit dat er in het zien een interpretatief moment zit. De zijnden geven zich niet zomaar in het zien, hun gegevenheid wordt bemiddeld door een 'als'. Uit Heideggers explicatie van de hermeneutische als-structuur in GA 29/30 blijkt dat het 'als' verwijst naar het fenomeen van taal (logos) en wereld. Dat wil zeggen dat niet alleen het spreken maar ook het zien en alle andere vormen van intentionele verstaan bemiddeld worden door de kontekst van taal en wereld.

De hermeneutische als-structuur vormt de basis voor de generalisatie van het traditionele waarheidsbegrip. Schematisch weergegeven, bestaat de generalisatie uit drie stappen. Wanneer de hermeneutische als-structuur het intentionele verstaan in het algemeen kenmerkt dan impliceert dat ten eerste dat alle vormen van verstaan van zijnden, ook het waarnemen en schouwen, in zekere zin indirect zijn: het zijnde waarop het verstaan betrokken is wordt altijd bemiddeld door een 'als', dat wil zeggen, door de kontekst van taal en wereld. Dit betekent ten tweede dat de alètheïsche hiërarchie waarop het traditionele waarheidsbegrip berust ondergraven wordt. Niet alleen het zeggen, ook het zien staat onder het alternatief van waarheid of onwaarheid. Of, omgekeerd geformuleerd, geen enkele vorm van intentioneel verstaan is noodzakelijk of altijd waar omdat geen enkele vorm van intentioneel verstaan de directe, onbemiddelde gegevenheid van het zijnde impliceert. Op basis hiervan kan ten slotte het traditionele waarheidsbegrip gegeneraliseerd worden: het alternatief van waarheid of onwaarheid kenmerkt niet slechts het oordeel, maar het intentionele verstaan überhaupt.

Met de verwijzing naar de hermeneutische als-structuur is een eerste, maar nog slechts zeer schematische aanduiding gegeven van de logische structuur van het verstaan. In de volgende paragraaf zal ik eerst ingaan op Heideggers explicatie van de hermeneutische als-structuur in GA 29/30. Die explicatie maakt duidelijk waarom het (intentionele) verstaan primair en noodzakelijk logisch, in de zin van talig, is. In

§5 zal ik vervolgens bekijken wat de consequenties zijn van deze karakterisering van het verstaan.

§4 Taal en wereld¹

Wereld en taal zijn kenmerken van het zijn van de mens. Om het verband tussen wereld en taal enerzijds, en het verstaan en de als-struktuur anderzijds, te verhelderen gaat Heidegger uit van een these die betrekking heeft op het verschil tussen mens en dier. Het dier is wereldarm en de mens is wereldvormend (*welt-bildend*). Wereld definieert Heidegger in eerste instantie als toegankelijkheid van zijnden. In tegenstelling tot bij voorbeeld een steen die wereldloos is, 'heeft' het dier wereld in zoverre hem zijnden toegankelijk zijn. De openheid van het dier ten aanzien van de zijnden is echter van een wezenlijk andere aard dan de openheid van de mens. Voor het dier zijn de zijnden nooit *als zodanig* toegankelijk terwijl de menselijke openheid een verstaan van de zijnden als zodanig impliceert (GA29/30, p. 397-98). Dat laat zich aan de hand van een voorbeeld verduidelijken. Wanneer je een poes een bakje met melk en een bakje met azijn voorzet dan ziet en ruikt ze het verschil heel goed. Ze weet ook precies wat ermee te doen. De melk zal ze opdrinken als ze trek heeft, de azijn zal ze laten staan. Wat ze niet kan is de melk *als melk* zien, dat wil zeggen, verstaan. Hoe weten we dat? Voor het feit dat een poes of andere hogere diersoorten de zijnden niet als zodanig verstaan hebben we eigenlijk alleen maar indirect bewijs. De dieren hebben ons (de mensen) nog nooit duidelijk kunnen maken *wat* het precies is dat ze zien, ruiken, voelen, willen... want ze missen het medium waarin ze dat zouden kunnen doen: de taal. Dat wil echter niet zeggen dat hogere diersoorten volstrekt taalloos zijn of ons helemaal niets te kennen zouden kunnen geven. Er is onmiskenbaar sprake van communicatie tussen mensen en (huis)dieren. Net zoals ze op rudimentaire wijze wereld 'hebben', hebben dieren op elementaire wijze ook taal. De Aristotelische theorie over taal die Heidegger tot uitgangspunt neemt maakt dit laatste punt duidelijk. Aristoteles onderscheidt drie niveau's van taal². Het eerste, meest rudimentaire niveau is dat wat mensen en (hogere) diersoorten gemeenschappelijk hebben, namelijk het *sêmeinein*, letterlijk: door een teken duidelijk maken of aangeven. Het teken (*sêma* of *sêmeion*) is op dit niveau nog geen woord, het is meestal een geluid of ook een lichaamsbeweging of -gebaar. Geluiden van dieren en mensen zijn in rudimentaire zin

-
1. In de interpretatie die ik hieronder zal geven van (een deel van) het laatste hoofdstuk van GA 29/30 zal het accent vooral op taal liggen en niet, zoals bij Heidegger zelf, op wereld. In tegenstelling tot het latere werk besteedt Heidegger in deze periode niet veel aandacht aan de taal als een zelfstandig fenomeen. De reden daarvoor is misschien gelegen in het feit dat Heideggers concept van wereld voor een belangrijk deel praktisch samenvalt met het fenomeen van de taal. In SZ (§18) definieert Heidegger wereld als *Bedeutsamkeit*, d.i. het geheel van betekenis- en verwijzingsbetrekkingen tussen zijnden. Deze definitie verwijst m.i. echter allereerst naar het fenomeen van de taal en dan pas, via de taal, naar wereld.
 2. Verg. voor het volgende Thomas Sheehan, "*Hermeneia and Apophansis: the early Heidegger on Aristotle*" in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie* (Dordrecht 1988) p. 70-76 en Heidegger, GA 29/30 p. 442-448.

taal in zoverre ze tekens zijn, dat wil zeggen, in zoverre ze wat duidelijk maken, communiceren, te betekenen hebben en bijgevolg interpreteerbaar zijn. Het spinnen of jammeren van een poes, het huilen of glimlachen van een baby zegt ons iets over de gemoedstoestand van het dier en het kind. Tekens op dit niveau zijn puur zelf-expressief, ze liggen als het ware in het verlengde van het sensitieve lichaam of, Aristotelisch uitgedrukt, van de *psychè* en haar *pathos*. Het belangrijkste verschil met taal in strikte zin – dit zijn de twee hogere niveau's van het *legein* en *apophainesthai* – is dat deze tekens géén woorden zijn. Woorden zijn weliswaar altijd tekens maar het omgekeerde geldt niet: niet alle tekens zijn woorden. Een woord is een teken, een geluid of wat gekriebel op papier dat iets duidelijk maakt, communiceert, betekent, maar “geen geluid is van nature een woord; het wordt een woord wanneer het een symbool wordt”¹.

De term *symbolon* betekent volgens Heidegger voeg, naad, articulatie, in de letterlijke zin van het woord, namelijk een samenhouden, -voegen of -passen van iets met iets anders. Als zodanig veronderstelt het *symbolon*, het woord, differentiatie. Opdat een geluid geen natuurlijk teken meer is maar een symbolisch teken (een woord) wordt moet dat natuurlijke teken als het ware losgemaakt worden uit zijn natuurlijke kontekst. Alleen wanneer ze losgemaakt zijn uit de natuurlijke, zintuiglijk toegankelijke kontekst van de zijnden kunnen tekens ‘samengehouden’ worden met die zijnden, dat wil zeggen, kunnen ze benoemen *wat* de zijnden zijn. Of, zoals Heidegger in later werk zal zeggen, het is pas het woord dat het zijnde als zodanig kan laten verschijnen². De samenhang van woorden, de taal, vormt de symbolische kontekst vanwaaruit wij de zijnden *als* dit of dat kunnen verstaan. Het ‘als’ verwijst dus naar de differentiatie die aan de taal, aan het verstaan, ten grondslag ligt: in het verstaan verbinden wij de zijnden die zich op een of andere wijze tonen met de symbolische kontekst van de woorden. Het iets als iets verstaan is in principe niets anders dan die verbinding. Anders dan de dieren die alleen leven in de natuurlijke samenhang van de zijnden die hen zintuiglijk toegankelijk zijn en waarop ze reageren, leeft de mens ook, en in de eerste plaats, in de symbolische samenhang van taal (en wereld). En alleen in zoverre wij in die symbolische samenhang leven kunnen wij de zijnden als zodanig verstaan. De als-structuur van het verstaan is dus een logische structuur omdat hij naar de taal verwijst. Dat betekent dat wij in het zien niet opeens buiten de taal staan, we zien integendeel altijd als wezens die in-de-taal zijn. Daarom is het zien van dieren en

1. Aristoteles, *Peri Hermèneias* 16a27.

2. Verg. *Unterwegs zur Sprache* onder meer p. 165, 187, 237. Ook de bekende uitspraak “de taal is het huis van het zijn” (*Brief über den “Humanismus”* in: *Wegmarken* p. 311) kan in deze zin uitgelegd worden. De taal maakt het (wat-, hoe-, zo-)zijn van de zijnden als het ware bewoonbaar, dat wil zeggen: verstaanbaar, voor ons. Daarbij moeten we overigens niet vergeten dat huizen onbewoonbaar kunnen worden. Taal is niet alleen voorwaarde voor de betekenis- en zinsamenhangen waarin zijnden verschijnen; zij is net zo goed voorwaarde voor het verschijnsel van betekenis- of zinloosheid waarin de zijnden als het ware verdwijnen. Voor alle duidelijkheid moet ik hieraan toevoegen dat deze uitleg van de uitspraak “de taal is het huis van het zijn” niet strookt met Heideggers eigen uitleg in het latere werk. (Zie verder hoofdstuk VI §4).

mensen verschillend. De stoel die in mijn kamer staat is voor de poes een obstakel wanneer ze door de kamer rent of iets om zich op te nestelen wanneer ze een dutje wil doen. Ondanks haar ongetwijfeld in vele opzichten intiemere (dan de mijne) zintuiglijke vertrouwdheid met de dingen in mijn huis, is zij niet in staat dit ding als stoel, dat ding als tafel te zien. Zij mist het begrip ervan, het woord ervoor, kortom zij mist de taal. In tegenstelling tot dieren is ons zien talig, wij zien als het ware ongemerkt door de woorden heen. Maar als dat zo is, hoe kan het zien dan het effect hebben waarop in feite zijn status als bron van de waarheid berust, namelijk dat het zijnde zichzelf direct, zonder enige bemiddeling, geeft? Voor zover het zien impliciet een 'iets als iets' verstaan is, is dit effect in feite een illusie. Dat wij de zijnden in onze omgeving niet puur zintuiglijk als verschillend gevormde en gekleurde objecten waarnemen maar integendeel stoelen, tafels, boeken enzovoorts zien, komt omdat wij zo vertrouwd zijn met de symbolische kontekst van de woorden die deze zijnden als zus of zo laten verschijnen, dat ons deze kontekst in het dagelijkse doen en laten meestal niet opvalt. Het is dus niet alleen de vertrouwdheid met de dingen zelf en hun gebruik maar vooral, en principieel, de vertrouwdheid met de woorden en hun gebruik die het zien zijn vanzelfsprekendheid en directheid geeft. Al is er in het dagelijkse leven sprake van een grote interdependentie tussen de vertrouwdheid met de dingen en hun gebruik enerzijds en vertrouwdheid met de woorden en hun gebruik anderzijds, toch is alleen het laatste, het in-de-taal zijn, noodzakelijke – zij het niet altijd voldoende – voorwaarde voor het iets als iets verstaan.

In SZ en de colleges benadrukt Heidegger over het algemeen alleen het eerste punt terwijl hij het tweede, principiële punt ongenoemd laat. Toch volgt het direct uit de twee vooronderstellingen met betrekking tot het verstaan die ik hierboven genoemd heb, namelijk dat dieren niet in staat zijn tot een verstaan van zijnden als zodanig, c.q. een iets als iets verstaan, en dat de als-structuur van het verstaan een logische, talige structuur is. Er zijn nog twee andere belangrijke consequenties die Heidegger niet trekt hoewel ze min of meer besloten liggen in zijn conceptie van het verstaan. De eerste betreft, nogmaals, de verhouding van de woorden en de dingen, de tweede de verhouding van het individuele *Dasein* tot de symbolische kontekst van de taal. Beide punten zal ik in de volgende paragraaf behandelen.

§5 Woord en ding; individu en taal

Volgens Aristoteles bestaat er geen natuurlijke band tussen de woorden en de dingen of zijnden. De wijze waarop wij woorden en dingen 'samenhouden', waarop wij iets als iets verstaan, gebeurt *kata sunthèkèn*, volgens afspraak of overeenkomst¹. Dat er

1. Verg. *Peri hermeneias*, 16a27. Aristoteles' opvatting over de taal is overigens dubbelzinnig. Naast zijn theorie over het woord als symbool en de betekenis als conventie, is er ook de opvatting van het *phanai*, het noemen in de zin van het directe aanspreken van iets met een woord.

geen natuurlijke verwantschap bestaat tussen het woord en het ding waarnaar het woord verwijst is een noodzakelijk gevolg van de differentiatie die ten grondslag ligt aan het symbolische karakter van het woord. Deze differentiatie impliceert in de eerste plaats dat de symbolische toegang tot de zijnden niet kan samenvallen met de louter zintuiglijke toegang tot de zijnden. Dit betekent vervolgens dat de verwijzing of betekenis van een woord, of, fenomenologisch uitgedrukt: dat wat het woord laat verschijnen, niét gebaseerd is op wat ons louter zintuiglijk toegankelijk is maar op de symbolische kontekst van dat woord. Pas vanuit die symbolische kontekst, d.i. de taal als samenhang of netwerk van woorden, wordt als het ware de link (terug)gelegd naar de zintuiglijk toegankelijke zijnden.

De strekking van Aristoteles' taalopvatting laat zich in feite zeer goed herformuleren in termen van de eigentijdse taalfilosofie. De betekenis van een woord berust niet op een isomorfie of een andere natuurlijke verwantschap tussen de woorden en de zijnden maar op de gebruiksregels die de sprekers binnen een bepaalde taalgemeenschap voor dat woord hanteren. Het zijn de gebruiksregels (afspraken, conventies) die bepalen dat het woord 'boek' in de nederlandstalige gemeenschap, en het woord 'livre' in de franstalige gemeenschap, verwijst naar een zijnde dat Nederlands, respectievelijk Frans sprekkenden herkennen (zien, verstaan) als een boek. Wanneer het om woorden gaat die naar concrete, voor iedereen zichtbare of ervaarbare zijnden verwijzen zijn de gebruiksregels, juist om die reden, vaak zeer strikt en eenduidig. De interdependentie tussen zeggen en zien, tussen de vertrouwdeheid met de woorden en de vertrouwdeheid met de dingen, is in dit soort gevallen vaak zo vergaand en effectief dat het lijkt alsof de woorden met de dingen samenvallen.

Heel anders is het gesteld met woorden die niet naar iets verwijzen dat voor iedereen zichtbaar of ervaarbaar is, bij voorbeeld woorden als vrijheid, waarheid, God. In dit soort gevallen zijn de gebruiksregels veel diffuser, zij laten vaak zelfs volstrekt verschillende en tegengestelde betekenissen toe. Sterker nog, met name in het laatste geval zullen velen bestrijden dat het woord überhaupt naar iets wat is, en wat op een of andere wijze ervaarbaar is, verwijst. Daarmee wordt dus ontkend dat dit woord iets benoemt, iets laat zien of verschijnen. Deze ontkenning is echter alleen maar mogelijk omdat we enig idee hebben van het gebruik of de betekenis van het woord. Dit voorbeeld illustreert het principiële punt dat woorden hun betekenis noodzakelijkerwijs in eerste instantie ontleen aan de symbolische kontekst waarin ze opgenomen zijn en niét aan de persoonlijke (al dan niet zintuiglijke) ervaring met datgene waarnaar de woorden verwijzen of pretenderen te verwijzen. Als dat niet het geval was dan zouden alle woorden die verwijzen naar iets waar wij geen ervaring mee hebben simpelweg onbruikbaar zijn. Het zouden strikt genomen geen *woorden* zijn maar louter tekens of geluid, ongeveer zoals het geluid van woorden in een ons onbekende taal: betekenisloos.

Deze constatering heeft consequenties voor de wijze waarop de verhouding van individu en taal begrepen moet worden. Ontleenden de woorden hun betekenis in eerste instantie aan de persoonlijke ervaring met datgene waarnaar het woord verwijst, dan zouden de woorden precies dat ontberen wat hun eerste en belangrijkste

kenmerk is: dat ze gemeenschappelijk zijn en nooit 'privé bezit'. Alleen omdat de taal primair en noodzakelijk boven-individueel, d.i. gemeenschappelijk, is kunnen wij met elkaar spreken. De taal ontspringt niet in het individu, maar omgekeerd, de individuele existentie wordt pas mogelijk door invoeging in het gemeenschappelijk bereik van taal en wereld. Met onze geboorte worden wij geworpen in een taal en wereld die niet van onszelf is, die wij niet 'gemaakt' hebben en waarvan wij vooralsnog geen weet hebben. De woorden die wij leren spreken en gebruiken zijn nooit onze eigen woorden, het zijn altijd de woorden van anderen. Naarmate wij meer vertrouwd raken met de woorden eigenen we ze ons steeds meer toe. En naarmate we meer persoonlijke ervaring opdoen met datgene waarnaar de woorden verwijzen krijgen de woorden meestal een meer persoonlijke kleuring en betekenis. Ondanks dit proces van toeëigening en, in zekere zin, individualisering van de taal blijft het in-de-taal-zijn het meest concrete kenmerk van de eksistentie, het buiten-zich zijn van het *Dasein*. De woorden kunnen ons nooit totaal 'eigen' worden, ze blijven altijd deel uitmaken van de bovenindividuele symbolische samenhang die de taal is. Dat wil dus zeggen dat het *Dasein* in zijn verstaan, ook waar het het meest eigene betreft, altijd al en onophefbaar buiten-zich is.

Samenvattend heeft de logische structuur van het verstaan drie consequenties. Ten eerste is het iets als iets verstaan in al zijn vormen, dus ook in de vorm van het zien of het praktische (nonverbale) verstaan, primair en noodzakelijk talig, dat wil zeggen, het veronderstelt altijd een in-de-taal-zijn. Ten tweede is het verstaan noodzakelijk kontekstueel en wel op twee niveau's, dat van de woorden en dat van de zijnden zelf. Omdat de woorden in eerste instantie hun betekenis ontleen aan de symbolische samenhang waarin ze opgenomen zijn, veronderstelt het verstaan en het gebruik van de woorden altijd een symbolische kontekst die hen betekenis geeft. Ook dat wat we via de woorden verstaan, de zijnden, is altijd, in eerste instantie, gegeven in de kontekst van een (dagelijkse) wereld waarin gebruiken, tradities, normen en waarden, onze omgang met dingen, mensen, gebeurtenissen...tot op zekere hoogte bepalen. Tenslotte is het verstaan altijd een wisselwerking van individuele 'variabelen', een individuele levensgeschiedenis, en boven-individuele konteksten en structuren (die overigens zelf ook historisch, dat wil zeggen, aan verandering onderhevig zijn).

In dit licht kan het verstaan als geworpen ontwerp als volgt uitgelegd worden. Het verstaan is *geworpen* in zoverre het afhankelijk is van de boven-individuele kontekst van taal en wereld. Vanuit deze geworpenheid is het verstaan individueel *ontwerp* in zoverre het een individuele toeëigening van taal en wereld impliceert die tot uitdrukking komt in het handelen, spreken, schrijven en de omgang met mensen, dieren, dingen enzovoorts. Ontwerp en geworpenheid verwijzen dus respectievelijk naar de steeds verschillende individuele variaties van het verstaan binnen een boven-individuele kontekst van taal en wereld waarin wij altijd al ingevoegd zijn.

§6 Taal en zijn

De voorafgaande paragrafen hebben duidelijk gemaakt wat de logische structuur van het verstaan inhoudt. Een laatste punt dient echter nog verhelderd te worden voordat we terugkeren naar de vraag die voor Heidegger centraal staat, d.i. de vraag naar de samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid. De logische structuur van het verstaan heeft betrekking op het intentionele verstaan. Intentionaliteit veronderstelt transcendentie, de betrokkenheid op zijnden impliceert onthematisch de overschrijding naar het zijn. De vraag is nu of de rol van de taal zich beperkt tot het intentionele verstaan of dat zij ook betrekking heeft op de transcendentie. Meer in het algemeen gaat hier dus om de vraag naar de verhouding van zijn en taal. De vraag naar de verhouding van zijn en taal wordt in het vroege werk niet expliciet gesteld. Ik zal daarom een beroep doen op een later werk, d.i. *Einführung in die Metaphysik* (1935), waar Heidegger een duidelijke karakteristiek geeft van de verhouding van zijn en taal. Deze karakteristiek is voor ons relevant omdat ze aansluit op de hierboven besproken interpretatie van het *sumbolon*. In dit boek beschrijft Heidegger de taal (de logos) als:

“...Aufbruch in das Sein, als eröffnende Gestaltung des Seienden.” (EidM, p. 131)

De taal is een ‘breuk’ in het zijn in die zin dat door de taal het zijn *van* de zijnden kan oplichten. Ook zonder de taal zijn de zijnden maar zij zijn niet *als zodanig* verneembaar en aanspreekbaar. Pas wanneer de taal de “unmittelbaren überwältigenden Andrang” van het zijn doorbreekt kunnen zijnden als zodanig, in hun zijn, verneembaar worden:

“Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit. (...) Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet.” (idem)

Deze mooie, beeldende omschrijving van de *Aufbruch* van de taal laat zien waar het om gaat wanneer het natuurlijke teken woord wordt. De taal opent de zijnssamenhang waarin wij opgenomen zijn zodanig dat de directe, overweldigende ‘opdringerigheid’ van het zijn doorbroken wordt door de woorden die ruimte, houvast en orde scheppen. In plaats van een losse, onsamenvangende verzameling is de taal een ‘gevoeg’ van woorden die in hun samenhang het huis van het zijn vormen waarin wij als *infans* geboren worden. De *Aufbruch* van de taal vindt plaats in ieder *Dasein* voor zover de mens van niet-sprekend tot sprekend wezen wordt¹. Pas wanneer de geluiden, bewegingen, gelaatsuitdrukkingen waarmee de baby reageert op wat haar

1. Met deze – Lacaniaans geïnspireerde – interpretatie verlaat ik de context waarin de aangehaalde citaten bij Heidegger staan. De *Aufbruch* van de taal interpreteert Heidegger als een historisch gebeuren dat plaats vond in het vroege (pre-socratische) Griekse *Dasein*. M.i. gaat het om een gebeuren dat constitutief is voor het *Dasein* als zodanig.

omringt plaats maken voor woorden, wordt de geworpenheid doorbroken door het ontwerp. Leren spreken betekent de toeëigening van de geworpenheid: door ons te voegen naar de 'huisregels' worden wij 'huisbewoners'.

Wat zegt de karakteristiek van de taal als *Aufbruch* nu over de intentionaliteit en transcendentie het verstaan? Heidegger beschrijft de *Aufbruch* van de taal als de opening die ons toegang verschaft tot het zijn der zijnden. Maar deze opening is niet louter als de opening van een venster waardoorheen wij iets kunnen zien wat wij daarvoor niet zagen. Als *Aufbruch* is de taal eerst en vooral 'breuk' in de zin van differentiatie. De differentiatie die de taal teweeg brengt is die van zijn en zijnden. Pas via de taal kan datgene wat ons omringt, en zich via zintuiglijke, lichamelijke gewaarwordingen aan ons opdringt of juist onttrekt, oplichten als het aanwezig of afwezig zijn van zijnden. In GA 29/30 zegt Heidegger dat de taal, c.q. de als-structuur, de concrete uitdrukking is van de ontologische differentie:

"...das 'als' gibt dem Ausdruck, dass überhaupt Seiendes in seinem Sein offenbar geworden, jener Unterschied geschehen ist. Das 'als' ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich *einbrechenden* 'Zwischen'. Wir haben nicht und nie zuerst 'etwas' und dann 'noch etwas' und dann die Möglichkeit, etwas *als* etwas zu nehmen, sondern völlig umgekehrt: etwas gibt sich uns nur erst, wenn wir schon im Entwurf, im 'als' uns bewegen." (GA 29/30, p. 530-31, cursiveringen van Heidegger)

Het 'oorspronkelijk inbrekende tussen' van de ontologische differentie komt tot uitdrukking in de taal. De *Aufbruch* van de taal maakt het 'dat', d.i. het zijn der zijnden, toegankelijk en bevattelijk in zijn 'wat', d.i. het woord dat het zijnde als zodanig, in z'n zijn, laat verschijnen. Met betrekking tot de intentionaliteit en transcendentie van het verstaan wil dit het volgende zeggen. Op het intentionele niveau is het verstaan van zijnden altijd, impliciet of expliciet, een verstaan van zijnden als dit of dat. Dit iets als iets verstaan impliceert een bemiddeling door de taal in de zin van een 'samenhouden' van woord en zijnde: het woord laat het zijnde verschijnen in wat het is. Het 'samenhouden' van woord en zijnde veronderstelt op zijn beurt de differentiatie van zijn en zijnde, van 'dat' en 'wat'. De differentiatie van zijn en zijnde, c.q. de *Aufbruch* van de taal, is daarmee datgene wat onthematisch geïmpliceerd is in het intentionele verstaan. Met het oog op het in-de-taal-zijn van het *Dasein* moet de transcendentie opgevat worden als de *Aufbruch* die zijn en zijnde onderscheidt en verbindt.

Het in-de-taal-zijn heeft dus zowel betrekking op het intentionele verstaan als op de transcendentie. Enerzijds vormt het concrete 'gevoeg' van de taal waarin wij ons als sprekers bevinden, de toegang tot het wat- (of hoe- of zo-)zijn van de zijnden. Anderzijds is die toegang slechts mogelijk omdat het in-de-taal-zijn zelf het onderscheid opent tussen zijn en zijnde. Deze opening is niets anders dan de opening van het verstaan in de zin van het veelal onthematische besef van het (aanwezig en afwezig) zijn van zijnden. De mogelijkheid van zijnsbesef (transcendentie) is dus gekoppeld aan het in-de-taal-zijn. Hoewel hij het niet expliciet op deze wijze

uitwerkt, is dit in feite ook wat Heideggers these over het verschil tussen mens en dier zegt. Dat het dier geen taal en wereld 'heeft' – of slechts op zeer rudimentaire wijze – betekent dat het dier de zijnden niet als zodanig, in hun zijn, kan verstaan. En dat wil zeggen: het dier heeft geen besef van het zijn van zijnden.

Met deze interpretatie van intentionaliteit en transcendentie is het kader gegeven voor de interpretatie van de samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid. Logische (on)waarheid is (on)waarheid als kenmerk van het intentionele verstaan. Zij verwijst naar het (mis)verstaan van het wat-, hoe- of zo-zijn van zijnden. Ontologische waarheid is waarheid als kenmerk van het zijn. Zij zegt dat het zijn geschiedt als aanwezig zijn. Er kan slechts sprake zijn van ontologische waarheid in zoverre er sprake is van zijnsbesef, c.q. transcendentie. De transcendentie is in feite niets anders dan de voltrekking van de ontologische waarheid, d.i. van het zijn als aanwezig zijn van zijnden. Aangezien intentionaliteit transcendentie veronderstelt, veronderstelt het intentionele (mis)verstaan van zijnden de ontologische waarheid. Opdat we het 'wat' van de zijnden kunnen (mis)verstaan, moeten we een (impliciet) besef hebben van het 'dat', het zijn van de zijnden.

In §2 heb ik gezegd dat Heideggers onderzoek naar de samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid de vorm aanneemt van een onderzoek naar de mogelijksvoorwaarden van logische (on)waarheid. De reden hiervoor was de gedeeltelijk mislukte herleiding van het traditionele waarheidsbegrip tot een ontologisch waarheidsbegrip in §44 van SZ. In het licht daarvan komt de vraag naar de mogelijksvoorwaarden van logische (on)waarheid neer op de vraag of en in hoeverre logische (on)waarheid herleidbaar is tot ontologische waarheid. Logische (on)waarheid is herleidbaar tot ontologische waarheid wanneer de laatste noodzakelijke en voldoende voorwaarde is voor de eerste. Dit is echter niet het geval en wel om twee redenen. Ten eerste is logische (on)waarheid niet herleidbaar tot ontologische waarheid omdat intentionaliteit niet herleidbaar is tot transcendentie. De verhouding van intentionaliteit en transcendentie is geen funderingsverhouding waarbij de eerste gefundeerd zou zijn in de tweede. In termen van voorwaarden zou men moeten zeggen dat intentionaliteit en transcendentie beide noodzakelijke (maar niet voldoende) voorwaarde voor elkaar zijn: er is niet alleen geen intentionaliteit zonder transcendentie, ook is er geen transcendentie zonder intentionaliteit. Dit structurele punt, dat ook al in hoofdstuk II en III benadrukt is, betekent in deze context het volgende. De transcendentie verwijst in deze context naar de opening van het onderscheid van zijn en zijnde, van 'dat' en 'wat'. Deze opening vindt niet plaats in het luchtledige, buiten de taal. Zij vindt plaats, en kan slechts plaats vinden, in zoverre wij in de taal zijn, dat wil zeggen, in zoverre wij daadwerkelijk sprekers zijn, en dat wil op zijn beurt zeggen: in zoverre wij daadwerkelijk zijnden als dit of dat kunnen verstaan.

De wederzijdse afhankelijkheid van intentionaliteit en transcendentie betekent dat beide niet tot elkaar reduceerbaar zijn. Loutere intentionaliteit zonder transcendentie is evenmin mogelijk als loutere transcendentie zonder intentionaliteit. Met betrekking tot de verhouding van ontologische waarheid en logische (on)waarheid betekent dit

dat beide niet herleidbaar zijn tot elkaar. De logische (on)waarheid is niet louter een afgeleide van de ontologische waarheid en evenmin kan de ontologische waarheid gereduceerd worden tot een soort diepere logische waarheid. Naast de genoemde structurele reden is er een meer inhoudelijke reden voor deze stand van zaken. Logische (on)waarheid betreft het wat (of hoe- of zo-)zijn van de zijnden. Het 'wat' kunnen we echter niet aflezen aan het 'dat'. Het loutere aanwezig zijn van zijnden vertelt ons niets over het wat-, hoe- of zo-zijn van de zijnden. Het verstaan van het wat-, hoe- of zo-zijn van de zijnden vergt de bemiddelende kontekst van een gegeven taal en wereld. Omdat zij gerelateerd is aan de kontekst van taal en wereld is logische (on)waarheid niet herleidbaar tot ontologische waarheid. Omgekeerd is de ontologische waarheid niet herleidbaar tot logische waarheid. De ontologische waarheid zegt niets over het 'wat', c.q. over de concrete kontekst van taal en wereld. Zij zegt alleen iets over het 'dat', namelijk dat zijn geschiedt als aanwezig zijn, als tijd.

Met deze schets van de samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid is, in vooralsnog zeer algemene termen, Heideggers positie met betrekking tot waarheid in het vroege werk weergegeven. En wel, gezien de dubbelzinnigheid van Heideggers werk, dié positie die verbonden is met het ontwerp van een metafysica aan gene zijde van de ontotheologie. Deze positie is als zodanig nooit expliciet uitgewerkt door Heidegger. Zij moest gereconstrueerd worden, deels op grond van aanwijzingen in de tekst, deels door fundamentele hypothesen – met name met betrekking tot het verstaan en de ontologische differentie – verder op hun consequenties en implicaties uit te werken. Op deze weg wil ik in de volgende paragrafen nog een paar stappen verder gaan. Eerst zal ik in de volgende paragraaf proberen aan te geven wat mijns inziens de belangrijkste verschillen zijn tussen de geschetste positie en het traditionele waarheidheidsbegrip. De vergelijking zal twee fundamentele consequenties van Heideggers waarheidsbegrip zichtbaar maken. Deze zullen vervolgens in de laatste twee paragrafen verder uitgewerkt worden.

§7 Waarheid en tijd

Het traditionele waarheidsbegrip veronderstelt het kader van de ontotheologie. De samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid daarentegen, moet begrepen worden in het licht van wat ik in het vorige hoofdstuk de metafysica van de radicale contingentie genoemd heb. De verschuiving van het metafysisch kader gaat gepaard met een verandering van de status en het karakter van de waarheid. Het ligt voor de hand dat het gegeven van de tijd de belangrijkste factor vormt in die verandering. In deze paragraaf zal ik daarom bekijken op welke wijze de factor van de tijd de status en het karakter van de waarheid raakt en beïnvloedt.

Het ontotheologische onderscheid tussen het onveranderlijk zijn(de) en het veranderlijke zijn(de) vormt de grondslag voor het onderscheid tussen twee soorten waarheid namelijk, in de formulering van Leibniz, *verités de raison* en *verités de fait*. De redewaarheid betreft het onveranderlijk zijn(de) en de feitenwaarheid het veranderlijk

zijn(de). Het onderscheid tussen rede- en feitenwaarheid is een onderscheid binnen het traditionele waarheidsbegrip zoals dat in dit hoofdstuk beschreven is. Zowel de rede- als de feitenwaarheid vertoont de drie kenmerken van het traditionele waarheidsbegrip. 1) In beide gevallen wordt waarheid in eerste instantie als kenmerk van het oordeel of de uitspraak opgevat. 2) Tevens staat in beide gevallen het oordeel onder het alternatief van waarheid of onwaarheid waarover 3) beslist wordt met behulp van het *adaequatio criterium*. Vanwege de koppeling met tijdloosheid en tijd is de status van de (on)waarheid bij de rede- en de feitenwaarheid verschillend. De waarheid of onwaarheid van een oordeel over het onveranderlijk zijn(de) – bij voorbeeld de uitspraak dat substantie uitgebreidheid heeft – is zelf onveranderlijk. Dat wil zeggen, zij geldt altijd of noodzakelijk. De waarheid of onwaarheid over het onveranderlijk zijn(de) is dus zelf onveranderlijk omdat zij betrekking heeft op het onveranderlijk zijn(de). Om dezelfde reden is de waarheid of onwaarheid van een oordeel over het veranderlijk zijn(de) – bij voorbeeld de uitspraak ‘de lucht is blauw’ – zelf veranderlijk.

In Heideggers metafysisch ontwerp moet zijn opgevat worden als tijd. Zijn betekent het vanuit de afwezigheid aanwezig worden van zijnden die weer terugkeren in de afwezigheid. Met betrekking tot de logische (on)waarheid betekent dit het volgende. Zowel het object van het intentionele verstaan als de bemiddelende kontekst van taal en wereld zijn onderhevig aan de tijd.

Het ‘wat’ van de zijnden is, in meerdere of mindere mate, veranderlijk en ook de kontekst via welke we de zijnden verstaan is onbestendig. Logische (on)waarheid is daarom altijd feitenwaarheid (of onwaarheid). Maar zij is op een andere wijze feitenwaarheid dan de klassieke feitenwaarheid. Haar veranderlijke status is niet direct gerelateerd aan het veranderlijk zijn van de zijnden zelf zoals bij de klassieke feitenwaarheid. Haar wisselende status is gerelateerd aan de wisselende kontekst van het verstaan en vervolgens, via deze kontekst, aan het veranderlijke zijn van de zijnden zelf. Dit betekent dat waarheid omtrent een bepaald zijnde kan omslaan in onwaarheid zonder noemenswaardige verandering van dat zijnde zelf. Zo is bij voorbeeld de zienswijze of uitspraak dat de aarde een platte schijf is onwaar geworden op grond van een kontekst wisseling van het verstaan. De wisselende status van de logische (on)waarheid is niet alleen en niet noodzakelijk het gevolg van de tijdsfactor. Er bestaan vele verschillende verstaanskonteksten naast elkaar. Vanwege de gelijktijdige pluraliteit van verstaanskonteksten is het zeer wel mogelijk dat het verstaan van een zijnde binnen een bepaalde kontekst omslaat in misverstaan van dat zijnde binnen een andere kontekst, bij voorbeeld wanneer wij van een dagelijkse kontekst overstappen naar een wetenschappelijke kontekst.

Ook de ontologische waarheid heeft de status van een feitenwaarheid. Dit is minder bevreemdend dan het misschien op het eerste gezicht lijkt. De ontologische waarheid – i.e. dat het zijn geschiedt als aanwezig zijn of als tijd – is de waarheid die met het zijn van het *Dasein* voorondersteld is. Aangezien het menselijk verstaan de toegang vormt tot het zijn der zijnden, is er alleen sprake van ontologische waarheid zolang *Dasein* is. De ontologische waarheid is een feitenwaarheid in die zin dat haar

mogelijkheid gekoppeld is aan het feit van het *Dasein*, c.q. het menselijk verstaan. Dat betekent dus dat de status van de ontologische waarheid niet absoluut of eeuwig is. De ontologische waarheid is een feitenwaarheid omdat zij zélf onderhevig is aan de tijd van het *Dasein*, met andere woorden, zij is gebonden aan de opkomst en het verdwijnen van het *Dasein*. De gebondenheid van de ontologische waarheid aan het factum van het *Dasein* betekent dat zij op een andere wijze feitenwaarheid is dan de logische waarheid. Vanwege haar kontekst afhankelijkheid kan de logische waarheid altijd slechts een relatieve geldigheid hebben. De ontologische waarheid daarentegen, moet een universele geldigheid toegekend worden in zoverre namelijk haar mogelijkheid gekoppeld is aan het *Dasein* überhaupt. De ontologische waarheid is niet afhankelijk van specifieke verstaanskonteksten, zij is gebonden aan de transcendentie, c.q. het zijns- of tijdsbesef, dat inherent is aan elk verstaan van zijnden. Aangezien het verstaan van zijnden een universeel kenmerk is van het menselijk bestaan, is de ontologische waarheid een universele waarheid¹. Vanwege haar universaliteit ten slotte, heeft de ontologische waarheid, in tegenstelling tot de logische (on)waarheid, geen ontologische onwaarheid als tegendeel.

Samenvattend, de verschuiving van de status van de waarheid houdt in dat binnen het perspectief van de metafysica van de radicale contingentie het onderscheid tussen redewaarheid en feitenwaarheid opgeheven wordt. In plaats van rede- en feitenwaarheid komt het concept van logische waarheid dat betrekking heeft op het wat- (hoe- of zo-)zijn van de zijnden überhaupt. Naast de relatieve, d.i. kontekst afhankelijke, logische waarheid wordt het nieuwe begrip van een universele ontologische waarheid geïntroduceerd. Het traditionele waarheidsbegrip maakt daarmee plaats voor enerzijds een universele contingente (ontologische) waarheid, anderzijds een relatieve contingente (logische) waarheid. Er is dus sprake van een radicalisering van de contingentie in die – al in het vorige hoofdstuk gesignaleerde – zin dat contingentie niet meer gedacht wordt tegen de achtergrond van het absolute of tijdloze.

Welbeschouwd is deze verandering van de status van de waarheid weinig opzienbarend. Het is in feite een kwestie van consistentie: een metafysica van de contingentie kan niet verdedigd worden op basis van een absolute waarheid. Veel minder voor de hand liggend is de verandering van het karakter van de waarheid. De traditionele waarheid heeft het karakter van de overeenstemming of de *adaequatio*. Zoals we gezien hebben berust het *adaequatio* karakter van de waarheid op de overtuiging dat het zien de bron is van alle waarheid. Het criterium van de *adaequatio* hield immers in dat het zeggen (oordeel) getoetst moest worden aan het zien. In het zien openbaart zich wat het zijnde waarlijk is, kortom, in het zien openbaart zich de waarheid. Dat

1. Deze opvatting van de ontologische waarheid is eventueel discutabel. Aangezien Heidegger zowel de analyse van het *Dasein* als de transformatie van de metafysica expliciet plaatst binnen de kontekst van de Westerse geschiedenis en cultuur, zou men de universaliteit van de ontologische waarheid misschien moeten beperken tot het Westen. Ik denk echter dat de verschillen tussen de Westerse en andere culturen niet zozeer de twee fundamentele punten zelf betreffen – d.i. karakter van het zijn als tijd en het karakter van het menselijk zijn als verstaan –, maar veelmeer de evaluatie en uitleg ervan.

de waarheid gezien kan worden betekent dat de waarheid zich openbaart. Niet adaequatio maar openbaring is de fundamentele karakteristiek van de traditionele waarheid. De opvatting dat de waarheid zich openbaart impliceert een miskennen van de structuur van het verstaan. Ten eerste wordt de kontekstualiteit van het intentionele verstaan miskend. In het zien geeft het zijnde zich weliswaar direct in die zin dat het voor onze ogen tegenwoordig is, maar *wat* het zijnde (waarlijk) is kunnen we niet aflezen aan het 'dat', aan het loutere aanwezig zijn van het zijnde. Ten tweede wordt de temporaliteit van het verstaan miskend. De temporele structuur van het verstaan – d.i. in dit geval het waarnemen en het denken (schouwen) – wordt gereduceerd tot een louter tegenwoordig hebben. Juist omdat het verstaan begrepen wordt als een louter tegenwoordig hebben, kan de waarheid een, als het ware 'restloos', openbaringskarakter hebben: zij openbaart zich geheel, dat wil zeggen zonder rest van afwezigheid, en definitief in die zin dat we haar in bezit kunnen nemen.

De belangrijkste consequentie van het openbaringskarakter van de waarheid is de mogelijkheid van waarheidsbezit. Dat de waarheid zich openbaart betekent weliswaar dat wij haar niet zelf kunnen bewerkstelligen of produceren, maar als zij zich openbaart is er geen ruimte voor twijfel. Openbaring betekent direct contact en direct contact betekent zekerheid omtrent wat we gezien hebben. Waarheidsbezit is niets anders dan die zekerheid: we weten wat waar is. Daarom betekent waarheidsbezit in feite in het bezit zijn van een absolute maatstaf op grond waarvan beslist kan worden over de waarheid of onwaarheid van het apofantische spreken met betrekking tot het zijn(de) dat zich geopenbaard heeft.

Hoe is het nu gesteld met het karakter van de waarheid in het licht van de metafysica van de radicale contingentie? Logische waarheid heeft ook binnen dit perspectief globaal het karakter van adaequatio. Maar de adaequatio betreft nu niet meer de overeenstemming van zeggen en zien, maar de overeenstemming, of men kan hier misschien beter spreken van de gepastheid, van het verstaan van iets met of binnen de desbetreffende kontekst van het verstaan. Het adaequatio criterium verandert daarmee in een kontekstueel criterium: aan de hand van kontekstuele criteria toetsen we of er in een gegeven geval sprake is van verstaan of misverstaan. Aangezien contextuele criteria per definitie relatief zijn, betekent dit dat een absolute maatstaf met betrekking tot (on)waarheid ontbreekt. Logische waarheid kan niet herleid worden tot een waarheid die zich openbaart, zij wordt veelmeer afgeleid op grond van contextuele criteria van het verstaan. Daarmee rijst de vraag of het relatieve karakter van de criteria, en dus ook van de (logische) waarheid zelf, niet een dusdanige transformatie is van wat, per traditie, waarheid genoemd wordt dat men beter niet meer van waarheid zou kunnen spreken. Is (on)waarheid nu niet louter een kwestie van conventie, van regels en gebruiken binnen een bepaalde kontekst, geworden?

Hoewel deze vraag deels beaamd zal moeten worden, betekent dit niet dat het idee van waarheid leeg of inhoudsloos geworden is. Ondanks de vergaande relativiteit van de (logische) waarheid of, preciezer, van het onderscheid tussen (logische) waarheid

en onwaarheid, kunnen we de, al dan niet expliciete of bewuste, waarheidspretentie van het verstaan niet ontlopen. De reden daarvoor is gelegen in de temporaliteit van het verstaan. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik pogen aan te tonen dat het verstaan, als voltrekking van tijd, een waarheidsverlangen oproept dat wij niet kunnen opheffen of neutraliseren. Binnen het perspectief van een noodzakelijk temporeel verstaan, verschijnen openbaring en bezit van waarheid daarentegen als de illusie van een verstaan dat aan de tijd wil ontsnappen. De ontologische waarheid dat zijn geschiedt als tijd, heeft dus ingrijpende consequenties voor de wijze waarop onze verhouding tot waarheid uitgelegd moet worden. Wij kunnen de waarheid niet bezitten, maar netzomin kunnen we het verlangen opgeven naar waarheid(sbezit). Maar, zo kan men zich afvragen, als dit zo is, wat zegt dat dan over de ontologische waarheid zelf? Ontologische waarheid moet in dit licht opgevat worden als titel van de fundamentele waarheidspretentie van Heideggers tekst in mijn interpretatie (waarmee het dus ook mijn waarheidspretentie wordt).

§8 Contextuele criteria

Hoewel Heidegger zelf er nooit over spreekt, zijn de contextuele criteria van logische (on)waarheid mijns inziens inherent aan zijn conceptie van het verstaan. Wanneer het verstaan van zijnden slechts mogelijk is via de kontekst van een specifieke taal en wereld, dan betekent dit dat we slechts op grond van die kontekst kunnen beslissen over het verstaan of misverstaan van zijnden. In deze paragraaf wil ik de functie en het gebruik van kontekstuele criteria in het verstaan verder expliciteren, en wel aan de hand van de aan Heidegger ontleende metafoor van de taal als het huis van het zijn. Deze metafoor betekent in mijn uitleg dat de taal – en ook de wereld – het wat-, hoe- en zo-zijn van de zijnden voor ons verstaanbaar, en in die zin ‘bewoonbaar’, maakt. In termen van de huis-metafoor kunnen de kontekstuele criteria van het verstaan opgevat worden als de huisregels van het huis dat we bewonen. Op grond van de huisregels kunnen we een onderscheid maken tussen verstaan en misverstaan van ‘binnenhuiselijke’, d.i. binnenwereldlijke zijnden. Binnenwereldlijke zijnden hebben twee kenmerken die relevant zijn met betrekking tot het (mis)verstaan. Ten eerste hebben zijnden voor zover ze binnenwereldlijk zijn over het algemeen een welbepaalde functie of plaats binnen de kontekst van wereld. Dit geldt niet alleen voor de wijze waarop dingen in de wereld verschijnen, bijvoorbeeld als gebruiksvoorwerp of kunst-c.q. cultuurvoorwerp (een schilderij of een film) of natuurvoorwerp (bomen, wolken). Ook mensen treden op en handelen in de wereld in specifieke hoedanigheden, bijvoorbeeld als arts of als leraar, als man(nelijk) of als vrouw(elijk). Ten tweede gaat het hier over het algemeen om zijnden die voor iedereen zichtbaar of anderzins zintuiglijk toegankelijk zijn. Om die reden zijn de gebruiksregels van de woorden die verwijzen naar binnenwereldlijke zijnden meestal zeer eenduidig. Zoals ik al in §5 opgemerkt heb bestaat er in deze gevallen een zeer nauwe samenwerking tussen zeggen en zien. Het wat-zijn dat de woorden toegankelijk maken, wordt in zekere zin

geconcretiseerd in het zien en omgekeerd, we zien als het ware door de woorden heen wat iets is.

Hoe staat het nu met het onderscheid tussen verstaan en misverstaan op het basale, dagelijkse niveau van de omgang met en het gebruik van de woorden en de binnenwereldlijke zijnden? In eerste instantie geldt dat er pas sprake is van een mogelijk onderscheid wanneer we het idee hebben dat er iets niet klopt. Dat wil zeggen, er is sprake van verstaan (waarheid) zolang het tegendeel niet blijkt. Misverstaan zal hier meestal een kwestie zijn van ofwel vergissingen (*Täuschung*), ofwel onbekendheid met het woord en/of zijnde, bij voorbeeld wanneer we iets verkeerd zien, een woord verkeerd gebruiken of een ding verkeerd hanteren. In dit soort gevallen wordt het misverstaan meestal snel ontdekt en gecorrigeerd op basis van de vertrouwdheid met taal en wereld, c.q. de regels, gewoonten, verwachtingen die het praktische, dagelijkse verstaan van binnenwereldlijke zijnden reguleren.

Toch kan er op dit niveau sprake zijn van een vorm van misverstaan die veel ingrijpender is dan een vergissing of onbekendheid met het woord en/of zijnde in kwestie. Heidegger geeft het voorbeeld van iemand die in een donker bos wandelt en daar iets tussen de dennen ziet bewegen. Een ree denkt de wandelaar, maar het blijkt een struik te zijn. Heidegger vervolgt:

“...faktisch werde ich im oben genannten Falle nicht meinen, der Schah von Persien komme auf mich zu, obzwar an sich so etwas möglich wäre; es ist ein Seiendes, das in einem deutschen Wald nachts zwischen den Tannen auftreten könnte, während es ausgeschlossen ist, dass ich dort so etwas wie die dritte Wurzel aus 69 auf mich zukommen sehe.” (GA 21, p. 188)

Is het uitgesloten dat iemand de wortel 3 uit het getal 69 op zich af ziet komen? Zou bij voorbeeld een zeer overspannen, enigszins hallucinerende wiskundige niet iets dergelijks kunnen overkomen? Het is misschien wat onwaarschijnlijk, maar het kan wel voorkomen. De onmogelijkheid waar Heidegger op doelt betreft dan ook niet zozeer de feitelijke onmogelijkheid van zo'n voorval, maar van onze acceptatie van een dergelijk 'zien' (verstaan) als waar. Iemand die wortel 3 uit 69 ziet rondlopen vergist zich niet meer, hij miskent – normaliter vanzelfsprekende – grondaannames met betrekking tot het wat-zijn van verschillende 'regio's' van zijnden, in dit geval het onderscheid tussen zijnden die zintuiglijk waarneembaar zijn en zijnden die dat niet zijn (of slechts als teken of getal). Het is alsof hij, in het huis dat wij bewonen, de studeerkamer als de badkamer beschouwt of vice versa. Het gaat hier niet meer om overtreding van de huisregels maar om miskenning van datgene waar de huisregels deels van afgeleid zijn, namelijk het bouwplan en de (categoriën)indeling van het huis. Een dergelijke miskenning vatten we niet meer op als misverstaan, we beschouwen het als een teken van ziekte of gekte¹. De persoon in kwestie blijkt zich

1. Dat wil zeggen, we beschouwen het als een teken van ziekte of gekte op het niveau van het praktische, 'binnenhuiselijke' verstaan van binnenwereldlijke zijnden (i.e. binnen een gewone, dagelijkse context)

niet (meer) te kunnen of willen voegen naar de symbolische samenhang van taal en wereld.

De zaak enigszins schematiserend, lijkt er op het niveau van het 'binnenhuiselijke' verstaan van binnenwereldlijke zijnden sprake te zijn van twee extremen van misverstaan: het triviale en het, wat men zou kunnen noemen, pathologische misverstaan. Deze twee extremen zijn verklaarbaar uit het feit dat de huisregels hier meestal betrekking hebben op, of afgeleid zijn uit, fundamentele zijnsonderscheidingen die als het ware de stabiliteit en bewoonbaarheid van het huis garanderen. De triviale vormen van misverstaan zijn makkelijk te ontdekken en te corrigeren omdat we een beroep kunnen doen op de vertrouwddheid met de huisregels, c.q. het (impliciete) verstaan van de fundamentele zijnsonderscheidingen. In het geval van pathologisch misverstaan kunnen we op dat laatste geen beroep meer doen. In feite ontbreekt hier de gemeenschappelijke ondergrond op basis waarvan we daadwerkelijk tussen verstaan en misverstaan onderscheiden. We hebben hier van doen met iets dat onverstaanbaar is binnen het conventionele onderscheid tussen verstaan en misverstaan.

Tussen beide extremen ligt het gebied waar het onderscheid tussen verstaan en misverstaan werkelijk relevant is om de – op het eerste gezicht misschien paradoxale – reden dat het moeilijk beslisbaar is. Dit is gebied van het 'binnenhuiselijke' of wereldlijke verkeer waar we niet meer kunnen volstaan met (een teruggrijpen op) de impliciete vertrouwddheid met de woorden en de binnenwereldlijke zijnden omdat we gedwongen worden tot expliciet verstaan, c.q. eigen interpretatie. Verre van een statisch geheel waarin mensen en dingen zich in vaste configuraties tot elkaar verhouden, is het wereldlijke verkeer veeleer een zeer gevarieerd, dynamisch en wisselend schouwspel van gebeurtenissen, voorvallen, gesprekken, handelingen...waar we voor een klein deel zelf aan deelnemen en voor een groot deel op een afstand naar kijken en over lezen en horen. In vergelijking met de omgang met dingen is het verstaan van het handelen en spreken van mensen veel complexer omdat deze in principe oneindig veel (individuele) variaties vertonen en bijgevolg nooit precies voorspelbaar zijn. De regels en verwachtingen die het verstaan van het wereldlijke verkeer reguleren zijn daarom veel diffuser en gevarieerder. Is de omgang met dingen vaak automatisch in die zin dat er geen expliciet verstaan aan te pas komt, het verstaan van gebeurtenissen, handelingen, uitspraken...vereist bijna altijd enige vorm van interpretatie.

Ook hier geldt dat het onderscheid tussen verstaan en misverstaan pas een rol gaat spelen als er een storing optreedt. In het geval van een storing laat datgene wat we horen, lezen of meemaken zich niet assimileren of interpreteren binnen de kontekst van ons (wereld)verstaan. Deze fricties proberen we in eerste instantie op te lossen met behulp van het *adaequatio criterium*. Met betrekking tot de zaak die de frictie

zoals in Heideggers voorbeeld). Op het meer abstracte of theoretische niveau van het verstaan van de huisregels en -indeling zelf (b.v. in filosofie en wetenschap), kan een dergelijke miskennenning teken zijn van radicale vernieuwing. In dat geval interpreteren we het eerder als aanzet tot verbouwing van het huis.

heeft veroorzaakt, vergelijken we twee of meer verschillende verstaanscontexten of -modi, bij voorbeeld iemands woorden en daden, of eigen waarneming van een bepaalde stand van zaken met verhalen erover, of ook een 'oorspronkelijke' tekst – dat kunnen historische of filosofische teksten zijn maar bij voorbeeld ook notulen van een vergadering of (televisie) opnames van gebeurtenissen of debatten – en de meningen over en interpretaties van die tekst. Op deze ruime wijze opgevat, is het *adaequatio criterium* het kontekstuele criterium bij uitstek. Het vergelijken en toetsen van verschillende verstaansmodi en -contexten met betrekking tot de zaak waar het om gaat, is de facto de enige wijze waarop we in het wereldlijke verkeer kunnen beslissen over verstaan of misverstaan, (logische) waarheid of onwaarheid. Een dergelijke beslissing berust niet op een onafhankelijke maatstaf maar op conventionele hiërarchiën waarin bepaalde verstaanscontexten of -modi waarheidsprioriteit krijgen boven andere en bijgevolg als maatstaf functioneren. Over het algemeen zijn dat de verstaanscontexten of -modi die geacht worden ofwel directer betrokken te zijn op de 'bron', d.i. de zaak waar het om gaat, ofwel zelf de 'bron' te zijn. In het eerste geval leidt dat tot de conventionele hiërarchiën van onder meer het zien boven het zeggen, de daden of feiten (gebeurtenissen e.d.) boven de meningen erover, en de eigen ervaring boven wat anderen ons vertellen. In het tweede geval is de 'oorspronkelijke' tekst, in de meest ruime zin van het woord, zelf de waarheidsbron waaraan interpretaties, meningen of commentaren getoetst worden.

De beslissing over (on)waarheid is in het geval van het wereldlijke verkeer veel moeilijker dan in het geval van binnenwereldlijke zijnden. Er bestaat een veel grotere mate van gemeenschappelijkheid en eenduidige toepassing van huisregels met betrekking tot het 'wat' van afzonderlijke binnenwereldlijke zijnden, dan van gebeurtenissen, handelingen, verhalen, theoriën, kortom, de zaken waarom het in het 'binnenhuiselijk' verkeer om gaat. De reden daarvoor ligt in de verschillende wijze van verstaan in beide gevallen, en wel met het oog op geworpenheid en ontwerp. In §5 heb ik beide aspecten van het verstaan geïnterpreteerd als verwijzend naar, respectievelijk, de bovenindividuele kontekst van taal en wereld waarin wij geworpen zijn en de individuele toeëigening van taal en wereld zoals die tot uitdrukking komt in de expliciete wijzen van verstaan, met name het spreken, schrijven en handelen. Hoewel het verstaan altijd geworpen ontwerp is, is de verhouding tussen het geworpenheids- en het ontwerp karakter van het verstaan niet altijd dezelfde. In het verstaan van (het wat-zijn van) binnenwereldlijke zijnden overheerst het geworpenheidskarakter. We nemen op dit punt meestal zonder meer de regels van de taal over. We kunnen in feite niet anders want het is de taal die ons de 'namen' voor de binnenwereldlijke zijnden aanreikt. En in de omgang met deze zijnden zijn de gewoontes en gebruiken van de wereld waarin we opgegroeid zijn bepalend. Zonder dat we erover na hoeven te denken of iemand ons dat moet vertellen, weten we dat een fiets geen meubelstuk is en dat een leraar niet onze ziektes kan genezen. Het expliciete, ontwerpende verstaan met betrekking tot deze zijnden vindt hoofdzakelijk plaats binnen de kontekst van filosofie, wetenschap en kunst. Daar stelt men zich vragen van het soort dat ook kinderen nog wel stellen, want de wereld is nog nieuw voor

hen: 'wat zijn wolken?', 'wat is het verschil tussen man en vrouw?', 'wat is materie?' enzovoorts. Het antwoord is vaak een ontwerp dat zich niet een twee drie laat assimileren binnen de vertrouwde kontekst van de geworpenheid hoewel het op den duur meestal wel de geworpenheid verandert of beïnvloedt (bij voorbeeld door de technische toepassingen van de wetenschap die deel gaan uitmaken van onze directe leefwereld).

Met betrekking tot het verstaan van het wereldlijk verkeer daarentegen, speelt het ontwerp karakter een veel grotere rol. Niet alleen is het 'wat' hier veelal zelf het 'produkt' van een ontwerp – een uitspraak, verhaal of theorie, een daad of handeling –, ook het verstaan van dat 'wat' draagt veelmeer het stempel van een ontwerp, dat wil zeggen, van een individuele toeëigening. De waarheidsvraag wordt geboren wanneer de individuele toeëigening stukt, wanneer wij het 'wat' niet (meer) kunnen opnemen binnen ons ontwerp omdat we een alternatief ontwerp blijken te hebben. Het ontwerp van de een (of de ene groep) staat dan met betrekking tot dezelfde zaak tegenover het ontwerp van de ander(e groep). Het adaequatiocriterium biedt in dit geval meestal geen soelaas meer. Het wordt hoogstens gebruikt als argument, dat wil zeggen, beide partijen pogen hun waarheidsclaim te onderbouwen door aan te tonen dat en hoe het ontwerp aansluit op andere verstaansmodi en -teksten. Maar net als het adaequatiocriterium zelf is de overtuigingskracht van argumenten relatief, want afhankelijk van de conventies en vooroordelen die het verstaan reguleren. Al dan niet goed beargumenteerd, wanneer twee waarheidsclaims met betrekking tot dezelfde zaak tegenover elkaar staan, ontstaat een strijd om de waarheid.

De situatie is bekend: zij varieert van banale welles-nietes ruzies, tot polemieken in kranten en tijdschriften, tot zelfs oorlogen. Concurrerende visies op de huisregels, soms het huis zelf, al dan niet tegenover andere huizen, zijn meestal de inzet van de strijd om waarheid. In concreto gaat het om verschillende politiek, religieus of filosofisch getinte overtuigingen omtrent de menselijke of wereldlijke ordening. Het kenmerk van de strijdsituatie is dat hier de waarheidsvraag het meest relevant en tegelijk het moeilijkst – zo niet onmogelijk – beslisbaar is. Dat wil niet zeggen dat de strijd nooit beslecht wordt. Hij wordt vaak beslecht, voor zolang als het duurt, met argumenten en middelen die niets met (on)waarheid van doen hebben, namelijk die van het geweld en de macht. De waarheidsclaim van de machtige wint het vaak makkelijk van de waarheidsclaim van de machteloze. De succesvolle alliantie van macht en waarheid berust op het feit dat macht de (lege) plaats inneemt van datgene wat ontbreekt: een onafhankelijke maatstaf.

Wanneer de strijd om de waarheid alleen beslecht kan worden met, strikt genomen, oneigenlijke middelen, waarom geven we die strijd dan niet op? We hoeven maar een keer persoonlijk verwikkeld te zijn geweest in zo'n strijd om erachter te komen hoe frustrerend hij uiteindelijk is. Hoe kun je ontsnappen aan twijfel, tenzij je je volledig afsluit voor de waarheidsclaim van de ander? Hoe kun je in zo'n geval de ervaring ontwijken dat jij en de ander in feite niet weten wat waar is? Dat *de* waarheid die de strijd zou kunnen beslissen, niet bestaat of ons in ieder geval ontglipt? Hoewel het hier allerminst om een buitenissige ervaring gaat, blijken we niet in staat om af te

zien van waarheidspretenties en de eventuele strijd om de waarheid die eruit volgt. De reden hiervoor is gelegen in de temporele structuur van het verstaan.

§9 Waarheidsverlangen

Het verstaan is een temporele cirkel. De gewezenheid, inclusief de geworpenheid in taal en wereld, die wij zijn en vanwaaruit wij verstaan, komt vanuit de toekomst op ons toe en bepaalt zo de richting van ons ontwerp. Maar de cirkel van het verstaan is *open*: het vanuit de toekomst op ons toekomende verleden breekt het heden open. Alleen omdat, en in zoverre, de tegenwoordigheid geopend, dat wil zeggen, doorbroken wordt door afwezigheid, kan het tegenwoordige ontworpen worden op een mogelijke, toekomende zin. De temporele opening van het verstaan kunnen we niet sluiten of 'inhalen'. Het verstaan is immers geen stationaire cirkel maar (de voltrekking van) een *cirkelbeweging* zonder begin en eind *in* het verstaan. Dat wil zeggen, begin of einde van de temporele cirkelbeweging is het begin of einde van het verstaan zelf. Sluiting van de temporele opening van het verstaan in het verstaan zelf zou betekenen dat we het proces van het verstaan zouden kunnen voltooien in die zin dat we de waarheid of *de* zin van datgene wat we verstaan zouden kunnen bezitten. En dat zou een overwinning op de tijd betekenen. Het zou betekenen dat het verstaan als het ware buiten de temporele cirkelbeweging zou kunnen treden om het geheel, in een alomvattende tegenwoordigheid, te overzien. Sluiting van de temporele cirkel van het verstaan is de facto alleen mogelijk wanneer we de mogelijkheid zelf van het verstaan opgeven. Het verstaan levert zich dan als het ware uit aan, het gaat op in, de volstrekte tegenwoordigheid waarin het niets meer tegenwoordig heeft. Het moment van sluiting is dus een moment van leegte: het verstaan verdwijnt in de volstrekte tegenwoordigheid.

De temporaliteit van het verstaan is merkbaar in de differentie van geworpenheid en ontwerp. Ontwerpend lopen we op onze geworpenheid vooruit en geworpen hollen we achter ons ontwerp aan. In het verstaan zijn we nooit waar we zijn. Hoe hardnekkiger de poging tot toeëigening van dat wat we zijn – de gewezenheid of geworpenheid – in het ontwerp, des te sterker is de ervaring van de onteigening, van het niet zijn waar we zijn. Dit niet zijn waar we zijn, deze *Austrag* van ons zijn, is wat Heidegger existentie noemt. In *Einführung in die Metaphysik* merkt Heidegger op dat het woord existentie niet synoniem is met zijn in de zin van bestendig aanwezig zijn, maar veelmeer verwijst naar het Griekse *eksistasthai*, d.i. niet-zijn in de zin van "aus solcher in sich entstandenen Ständigkeit heraustreten."¹ Het zijn in de Griekse zin van bestendig aanwezig zijn verwijst naar het zelf-identieke zijn(de): het zijn(de) dat met zichzelf samenvalt en daarom bestendig, tijdloos is. Het niet-zijn van de existen-

1. Verg. EidM, p. 49. Het woord *Austrag* gebruikt Heidegger in *Identität und Differenz* (p. 57) om de ontologische differentie aan te duiden.

tie daarentegen, verwijst naar het niet zelf-identiek zijn. Het verwijst met andere woorden naar de beweging van het zijn: naar de tijd. De tijd introduceert een 'niet', een negativiteit, in het hart van ons zijn, een negativiteit die wij ervaren als *verlangen*. De temporaliteit van de existentie, van het verstaan, ervaren we als verlangen of, in de termen van de Franse filosoof van het verlangen, Jacques Lacan, als een zijnstekort (*manque à être*) dat streeft naar zijn eigen opheffing¹.

Het is de paradox van de tijd dat hij een verlangen oproept dat streeft naar opheffing van de tijd. De open temporele cirkel van het verstaan roept het dwingende verlangen op naar sluiting van de cirkel. Dit verlangen is niets anders dan waarheidsverlangen. Het verlangen dat inherent is aan het verstaan streeft naar het samenvallen van geworpenheid en ontwerp: het 'volle moment' waarop we zijn waar we zijn. De naam voor dit punt of moment is, van oudsher, waarheid. Waarheid is de titel voor datgene wat ons zijnstekort, d.i. ons 'verstaanstekort', te niet doet. Het waarheidsverlangen kunnen we ontwijken noch vervullen. We kunnen het niet ontwijken omdat het inherent is aan de temporaliteit van het verstaan. We kunnen het niet vervullen omdat we de temporele cirkel van het verstaan de facto niet kunnen sluiten zonder de mogelijkheid van het verstaan zelf op te geven.

Hoewel Heidegger nergens spreekt van waarheidsverlangen, kan datgene wat hij in SZ analyseert onder de noemer van '*Entschlossenheit*' deels in dit licht gezien worden. Heidegger noemt de *Entschlossenheit* "de eigenlijke waarheid van het *Dasein*" (SZ, p. 297). Als "ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit" (idem) is de *Entschlossenheit* het moment waarop het verstaan als het ware tot zichzelf komt. Heidegger karakteriseert de *Entschlossenheit* in temporeel-existentiale termen als een "verstehendes Sein zum Ende, d.h. als Vorlaufen in den Tod" (p. 305), hetgeen het eigenlijk "Ganzseinkönnen des Daseins" uitmaakt (p. 309). Omdat de sluiting van de temporele cirkel in het verstaan zelf onmogelijk is – onze eigen dood is het einde van de temporele cirkelbeweging van het verstaan – spreekt Heidegger van een *vooruitlopen* op de dood en een geheel-kunnen-zijn. De *Entschlossenheit* kan bijgevolg geïnterpreteerd worden als een virtuele sluiting van de temporele cirkel, oftewel, als het virtuele 'volle moment' van de 'eigenlijke' waarheid.

Op basis van de existentiële analyse kan de status van de 'eigenlijke' waarheid ongeveer als volgt uitgelegd worden. Volgens Heidegger is het *Dasein* in eerste instantie en meestal overgeleverd (*verfallen*) aan de wereld en de anderen. Het *Dasein* begrijpt zichzelf in het licht van de tradities, gewoonten en gebruiken van de wereld

1. Zowel met betrekking tot Heidegger als Lacan is dit een vrije interpretatie. Heidegger interpreteert de temporaliteit van het verstaan of, in het algemeen, van het *Dasein* nooit in termen van verlangen. Bij Lacan is het verlangen gekoppeld aan de structuur en de beweging van de taal en aan het z.g. *objet a*, de 'object-oorzaak' van het verlangen. Mijn interpretatie is gebaseerd op twee structurele overeenkomsten tussen Heidegger en Lacan, i.e. de interpretatie van de tijd als een open cirkel (verg. Van Haute *Psychoanalyse en filosofie*, Leuven 1989, hfd. II §2 en 3) en de fundamentele karakteristiek van het *Dasein*/subject als opening resp. gaping. De opening (*Erschlossenheit*) van het *Dasein* moet m.i. geïnterpreteerd worden in termen van tijd, de gaping van het Lacaniaanse subject verwijst naar het verlangen; in mijn interpretatie heb ik beide aspecten verbonden.

waartoe het behoort en het laat zich drijven op de meningen en waarheidsclaims van anderen. Het 'vervallende' *Dasein* heeft geen eigen verhouding tot de waarheid, het laat zich bijgevolg niet in op de strijd om de waarheid. De *Entschlossenheit* nu, kan begrepen worden als het moment waarop we ons *zelf* tot de waarheid verhouden: zichzelf als het ware terughalend uit de overgeleverdheid aan de wereld en de (waarheids)verhalen van anderen, confronteert het *Dasein* zich met wat het reeds is en wat het zal zijn. Wanneer ik mij, 'vervallend', in een continue vervliegend heden van verleden naar toekomst laat voortjagen, dan is de *Entschlossenheit* het volle ogenblik waarop ik mij vanuit de toekomst terugvind als wat ik reeds was en zal worden¹. Het is het moment van de eigenlijke waarheid in de zin van de waarheid die mij eigen is.

Hoewel het moment van de eigenlijke waarheid een moment van luciditeit en zekerheid is, gaat het in zekere zin om een lege luciditeit en om een zekerheid die niets beslist². Het punt waarop we zijn waar we zijn, het moment waarop geworpenheid en ontwerp samenvallen, is het moment van de volle tegenwoordigheid waarin het verstaan als het ware verdwijnt, d.i. niets meer tegenwoordig heeft. Het moment van de waarheid kunnen we *als zodanig* niet vasthouden. De enige manier om haar vast te houden, is om haar te concretiseren in een 'wat', in woorden of daden die, in hun altijd specifieke betekenis, noodzakelijk tekortschieten. Geen enkel 'wat' kan het loutere 'dat' van de waarheid, van het volle ogenblik, articuleren. De waarheid die mij eigen is, kan ik dus niet bezitten. Zij toont zich, verraadt zich, in mijn woorden en daden, in mijn levensgeschiedenis.

Het moment van de eigenlijke waarheid, van de *Entschlossenheit*, kan daarom ook niet geïnterpreteerd worden als een daadwerkelijke beslissing van de strijd om de waarheid. In plaats van de strijd om de waarheid te beslissen, ga ik veelmeer deel uitmaken van de strijd. De woorden en daden waarin de *Entschlossenheit* vorm krijgt, worden, al dan niet expliciet of bewust, gedragen door een waarheidspretentie die vroeger of later zal botsen met die van anderen. Omdat de waarheidspretentie uiteindelijk strikt individueel is, want gebonden aan de eigen levensgeschiedenis, kan geen enkel woord, geen enkele daad de strijd om de waarheid beslissen.

In deze interpretatie verschijnt de *Entschlossenheit* als de virtuele vervulling van het waarheidsverlangen. Het is het tot zichzelf komen van het verstaan in die zin dat we het waarheidsverlangen dat inherent is aan het verstaan op ons nemen. Als zodanig is de *Entschlossenheit* het verstaan op het scherpst van de snede: de mogelijkheid van

-
1. Het volle ogenblik van de *Entschlossenheit*, van de eigenlijke waarheid, kan vergeleken worden met wat Lacan het '*parole pleine*' noemt: "Soyons catégorique, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychoanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir..." (*Ecrits*, p. 256) (Met dank aan Bibi Straatman). Verg. ook Van Haute, *Psychoanalyse en filosofie*, p. 85-86.
 2. Heidegger karakteriseert de *Entschlossenheit* als dat wat "dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit gibt" (p. 299) maar het inzicht van de *Entschlossenheit* blijft onbepaald (p. 298). De zekerheid die de *Entschlossenheit* kenmerkt is er een die "zich vrij houdt voor het mogelijke en eventueel factisch noodzakelijke terugnemen" (van de beslissing) (p. 307-308).

zowel authenticiteit als inauthenticiteit is hier het grootst. Het *entschlossen* verstaan is authentiek in zoverre de erkenning van het waarheidsverlangen, oftewel, de eigen verhouding tot de waarheid, betekent dat men de waarheid niet meer 'in het midden' zal laten. In vergelijking daarmee is een verstaan – denken, spreken, handelen – dat zich tracht te onttrekken aan het waarheidsverlangen, dat de waarheid steeds 'in het midden' tracht te laten, niet alleen krachteloos maar ook laf. In zoverre anderzijds de verleiding van de illusie van het waarheidsbezit in het *entschlossen* verstaan het sterkst is, is de mogelijkheid van inauthenticiteit, van zelfbedrog, hier ook het grootst: de aanspraken van anderen negerend, trekt men zich in de strijd om de waarheid terug op de illusoire zekerheid van de eigen waarheid.

V De vraag naar de onwaarheid: het zijn

“Das Wesen der Wahrheit konnte in seiner anfänglichen Ursprünglichkeit nicht festgehalten und bewahrt werden. Die Unverborgenheit, der für das Erscheinen des Seienden gestifteten Raum, stürzte ein.”
(*Einführung in die Metaphysik*, p. 145)

§1 De wending

Tegen het eind van de jaren dertig vindt er een wending plaats in Heideggers werk die gepaard gaat met een volledige transformatie van de problematiek rond zijn, tijd en waarheid. Vanwege de ambivalentie in Heideggers werk kan deze wending op twee manieren geïnterpreteerd worden. Bekeken vanuit het perspectief van het metafysisch ontwerp *jenseits* de ontotheologie – d.i. het perspectief van mijn interpretatie – lijkt de wending nog het meest op een ‘trendbreuk’. Niet alleen verdwijnt het thema van de tijd nagenoeg van het toneel, ook de uitleg van zijn als aanwezig zijn speelt in het werk van de jaren dertig en veertig vrijwel geen rol. De uitleg van zijn en waarheid die ervoor in de plaats komt, laat zich niet meer verenigen met de uitleg van zijn als aanwezig zijn (als tijd), en met de ontologische differentie.

De wending toont echter een ander gezicht wanneer zij bekeken wordt vanuit het perspectief van het funderingsdenken. Het gaat dan minder om een wending dan om een verdere uitwerking van het funderingsdenken, in het verlengde van het vroege werk. Dit is wat Heidegger zelf, in zijn commentaar op de wending (*Kehre*) in zijn werk, benadrukt. In de al eerder aangehaalde brief aan Richardson (hfd.III, §1) zegt Heidegger het volgende over de *Kehre*:

“Die Kehre ist in erster Linie nicht ein Vorgang im fragenden Denken; sie gehört in den durch die Titel ‘Sein und Zeit’, ‘Zeit und Sein’ genannten Sachverhalt selbst. (...) Sie ist weder von mir erfunden, noch betrifft sie nur mein Denken. (...) Wer bereit ist, den einfachen Sachverhalt zu sehen, dass in ‘Sein und Zeit’ der Ansatz des Fragens aus dem Bezirk der Subjektivität abgebaut, dass jede anthropologische Fragestellung ferngehalten, vielmehr einzig die Erfahrung des Da-seins aus dem ständigen Vorblick auf die Seinsfrage massgebend ist, der wird zugleich einsehen, dass das in ‘Sein und Zeit’ erfragte ‘Sein’ keine Setzung des menschlichen Subjekts bleiben kann. Vielmehr geht das Sein als das aus seinem Zeit-

Charakter geprägte Anwesen des Dasein an. (...)..im Denken der Kehre [wird] die Fragestellung von 'Sein und Zeit' auf eine entscheidende Weise ergänzt. (...) Der Mensch in seinem Bezug zum Sein – d.h. in der Kehre: Das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen.”¹

In de laatste regels van dit citaat geeft Heidegger aan wat de wending inhoudt. De wending voltooit de vraagstelling van SZ in die zin dat het SZ perspectief omdraait: in plaats van de mens in z'n betrekking tot het zijn gaat het nu om het zijn en z'n waarheid in betrekking tot de mens.

In hoeverre is dit werkelijk een voltooiing van de vraagstelling van SZ? Gaat het in SZ en de rest van het vroege werk niet van meet af aan al om de betrekking van het zijn tot het *Dasein* of, zoals Heidegger ook zelf zegt in het citaat, om de vraag hoe het zijn ons aangaat? Dat het zijn begrepen moet worden als aanwezig zijn of als tijd betekende immers dat het zijn ons op die wijze 'aangaat', sterker nog, onontkoombaar is voor ons. Wat heeft de analyse van de menselijke betrekking tot het zijn, c.q. van het zijnsverstaan, anders aangetoond dan dat het zijn, met betrekking tot de mens, geschiedt als aanwezig zijn, als tijd?

Pas wanneer we haar interpreteren in het licht van het funderingsdenken, krijgt Heideggers beschrijving van de wending een duidelijke betekenis. De betrekking waar Heidegger het over heeft moet gezien worden tegen de achtergrond van de vraag: wat bepaalt wat, wat is grond van wat? Bepaalt het *Dasein*, c.q. het verstaan of het denken, het zijn, of bepaalt het zijn het *Da-sein*, het denken? Is het *Dasein* grond van het zijn of is het zijn grond van het *Dasein*? In het licht van deze vragen verwijst de wending in de eerste plaats naar een omkering van de funderingsverhouding van *Dasein* en zijn. Om die reden benadrukt Heidegger aan het begin van het citaat dat de wending niet door hem bedacht is. Wanneer de wending verwijst naar een omkering van de funderingsverhouding, dan bepaalt niet meer het denken het zijn maar, omgekeerd, het zijn bepaalt het denken. De wending in zijn denken wordt, zo suggereert Heidegger, als het ware bewerkstelligd door het zijn zelf. Betekent dit dat Heidegger, achteraf terugkijkend op het vroege werk (de brief aan Richardson is in 1962 geschreven), van mening is dat de rol van het denken (het verstaan) in dat werk te zeer binnen het kader van de moderne, met name Kantiaanse, filosofie blijft? In de Kantiaanse filosofie is het denken of, in het algemeen, het subject, funderend niet alleen met betrekking tot de tijd maar ook met betrekking tot het zijn. Het zijn is hoofdzakelijk een *Setzung* van het subject². Het antwoord op deze vraag is: ja en nee. Enerzijds is het ontwerp van het *Dasein* en de analyse van het verstaan een, mijns inziens zeer geslaagde, deconstructie van het Kantiaanse subject; een deconstructie weliswaar, die Heidegger met name op het cruciale punt van de tijd nooit (expliciet) voltooid en zich toegeëigend heeft. Het behoeft, kortom, geen betoog dat

1. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, p. XIX-XXI (Vorwort).

2. Zie hfd. VI, §2, voor een bespreking van Kants opvatting over het zijn.

Heidegger het zijn nooit begrepen heeft als *Setzung* van het subject. Anderzijds ontwikkelt Heidegger juist in aansluiting op zijn Kant-interpretatie in KM het project van de *Fundamentalontologie*. *Fundamentalontologie* is de uitwerking van de metafysica van het menselijk *Dasein* als grond van de mogelijkheid van metafysica überhaupt. In concreto gaat het om de interpretatie van zijnsverstaan als grond van de mogelijkheid van metafysica, dat wil zeggen, van de vraag naar zijn en tijd¹. Hoewel het project van de *Fundamentalontologie* nooit betekend heeft dat het zijnsverstaan zelf opgevat zou moeten worden als grond van het zijn, impliceert het wel dat het zijnsverstaan aangewezen wordt als grond van het *begrip* van zijn². Deze implicatie, die mij onontkoombaar lijkt – hoe zouden we anders überhaupt iets over het zijn kunnen zeggen? –, is overigens niet nieuw. Zij ligt al besloten in de vraagstelling van SZ die het zijnsverstaan aanwijst als toegang tot de zijnsvraag.

Precies dit laatste punt vormt het keerpunt van de wending. Wanneer in het vroege werk het zijnsverstaan de grond is voor het begrip van zijn, dan wordt in het werk van de middenperiode het zijn zelf grond van het zijnsverstaan of het denken. Heidegger beschouwt nu het zijn zelf als grond van de metafysica, dat wil zeggen, van de diverse interpretaties van het zijn die in de loop van de geschiedenis niet alleen de filosofie maar ook het menselijk bestaan beheerst hebben³. Deze visie werkt Heidegger in de jaren veertig uit onder de noemer van zijns geschiedenis (*Seinsgeschichte*). De term zijns geschiedenis verwijst in de eerste plaats naar de geschiedenis van het zijn zelf: het zijn zelf verandert, het 'heeft' een geschiedenis. Met de veranderingen van het zijn zelf veranderen vervolgens ook de zijnsbegrippen, c.q. de metafysica, en het menselijk bestaan mee. Heel globaal bekeken, kan deze zijns historische wending inderdaad opgevat worden als voltooiing van de vraagstelling van SZ. In plaats van te blijven staan bij de explicatie van het *Dasein* in het algemeen, en het zijnsverstaan in het bijzonder, als grond van het zijnsbegrip, wordt nu doorgevraagd naar de grond van het zijnsverstaan (het *Dasein*), c.q. de metafysica.

De continuïteit van het funderingsperspectief – het perspectief dat Heidegger zelf inneemt – kan echter niet verhelen dat er een belangrijke verschuiving heeft plaats gevonden. De verschuiving betreft de rol van de tijd. Ook in het vroege werk werd in feite doorgevraagd naar de grond van het zijnsverstaan, maar toen was het de tijd die fungeerde als oorsprong (grond), en tevens als horizon, van het zijnsverstaan (transcendentie). Juist op dit punt loopt de vraagstelling van SZ en van de *Fundamentalontologie* (die in het verlengde ligt van SZ) vast. Gezien de cruciale rol van de tijd – de vraagstelling van SZ staat of valt met de interpretatie van de tijd –, noopt het vastlopen van de tijdsinterpretatie tot een andere aanpak van de zijnsvraag. In plaats

1. Verg. KM p. 225 en 234-35.

2. Net als in SZ fungeert de tijd in dit project als horizon en tevens oorsprong (laatste grond) van het zijnsverstaan. Op deze problematische (cf. hoofdstuk III) rol van de tijd zal ik straks terugkomen.

3. Verg. Richardson: "But what, Heidegger asks, is the ground in which metaphysics is rooted? The unequivocal answer: Being. Being can be called, then, the ground in which metaphysics, as the root of the philosophy tree, is held fast and nourished." (*Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, p. 7).

van de tijd, concentreert Heidegger zich vanaf het begin van de jaren dertig in toenemende mate op het fenomeen van de waarheid (*alètheia*) als invalshoek voor de zijnsvraag.

§2 De verschuivingen in de waarheidsproblematiek

De overgang naar de zijnshistorische conceptie van de jaren veertig vindt plaats via verschuivingen in de waarheidsproblematiek in de loop van de jaren dertig. De verschuivingen zijn niet willekeurig. De vraag naar de (ontologische) onwaarheid vormt de leidraad van de verschuivingen.

Uitgangspunt van de reeks van verschuivingen is het thema dat in het vorige hoofdstuk aangesneden is, namelijk de samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid. Heideggers visie op die samenhang werd geleid door de vraag naar de mogelijksvoorwaarden van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid. Deze vraag werd ingegeven door de dubbelzinnige, logisch-ontologische status van de apofantische logos bij Aristoteles. De apofantische logos is de enige *alètheïsche* functie bij Aristoteles die onder het alternatief staat van waarheid of onwaarheid. Over de mogelijkheid van dit alternatief geeft de Aristotelische tekst geen ondubbelzinnig uitsluitel. Enerzijds lijkt hij te suggereren dat dit alternatief ontstaat omdat er sprake is van woordsamenstellingen, namelijk uitspraken of oordelen. Wij lijken dan te moeten concluderen dat het denken en spreken, voorzover het zich uitdrukt in woordsamenstellingen, onder het alternatief van waarheid of onwaarheid staat omdat we fouten kunnen maken met de samenstelling van de woorden. Anderzijds suggereert de tekst dat het alternatief van waarheid of onwaarheid te maken heeft met het samengesteld zijn van de zijnden zelf. Dit zou betekenen dat de mogelijkheid van (on)waarheid niet in ons denken en spreken gelegen is maar in het zijn van de zijnden zelf. Logische onwaarheid en waarheid zouden in dit geval herleidbaar zijn tot ontologische onwaarheid en waarheid.

In het kader van een uitgebreide interpretatie van Aristoteles poogt Heidegger in GA 31 aan te tonen dat logische (on)waarheid herleidbaar is tot ontologische (on)waarheid. Deze poging, die ik in de volgende paragraaf zal analyseren, mislukt gedeeltelijk. Het fenomeen van de logische onwaarheid laat zich niet (helemaal) herleiden. Uit deze gedeeltelijk mislukte herleiding trekt Heidegger een zeer merkwaardige en betwistbare conclusie, namelijk dat Aristoteles helemaal geen ontologisch waarheidsbegrip heeft. Hij heeft alleen een logisch waarheidsbegrip, namelijk waarheid opgevat als *homoiōsis* (overeenstemming). Heidegger verdedigt nu de these dat zich bij Plato en Aristoteles de overgang voltrekt van het oorspronkelijke Griekse begrip van ontologische (on)waarheid, d.i. *alètheia*, naar het logische begrip van waarheid, d.i. waarheid opgevat als juistheid van het oordeel.

In §4 zal ik Heideggers argumentatie voor deze these analyseren. Kern van de argumentatie is een bepaalde uitleg van *alètheia* die volgens Heidegger kenmerkend is voor de pre-Platoonse filosofie. Heidegger legt *alètheia* uit als (ontologische)

waarheid tot wier wezen (ontologische) onwaarheid behoort of, in meer concrete termen, *alètheia* verwijst naar de samenhang van zijn en schijn. Deze uitleg van *alètheia* probeert Heidegger vervolgens te staven aan het werk van Heraclitus en Parmenides. In §5 zal ik Heideggers interpretatie van Heraclitus en Parmenides bespreken. Deze interpretatie is cruciaal omdat ze een, mijns inziens, beslissende fout zichtbaar maakt in Heideggers interpretatie van het vroege Griekse begrip van zijn en waarheid. Hij ziet namelijk over het hoofd welke rol de tijd speelt in het Griekse begrip van *alètheia* en zijn.

Deze omissie vormt de belangrijkste zakelijke grond voor de zijnshistorische wending aan het eind van de jaren dertig. De zijnshistorische wending wordt ingeluid door een zeer speculatieve interpretatie van *alètheia*. Uitgangspunt is nog steeds de uitleg van *alètheia* als de waarheid tot wier wezen onwaarheid behoort, maar Heidegger concretiseert deze uitleg nu niet meer in termen van zijn en schijn. Hij zegt nu dat *alètheia* verwijst naar de onverborgenheid (waarheid) van het zijnde waarin het zijn zelf zich verbergt (onwaarheid). Het zijn wordt nu begrepen als datgene wat zich verbergt en eventueel ook openbaart. Zijns-geschiedenis is in de eerste plaats de geschiedenis van dit zich onttrekkende of openbarende zijn. De these dat het zijn zelf zich verbergt of openbaart vormt mijns inziens het keerpunt in Heideggers in interpretatie van zijn (en waarheid). Zij vormt de basis voor de uitwerking van een zijnsbegrip dat zich niet meer laat verenigen met de uitleg van zijn als aanwezig zijn (als tijd), noch met de ontologische differentie. In de laatste twee paragrafen van dit hoofdstuk zal ik de gedachtengang reconstrueren die ten grondslag ligt aan de zijnshistorische duiding van zijn en waarheid.

§3 De herleiding van logische (on)waarheid

De uitgebreide interpretatie van Aristoteles in GA 31 bevat een korte passage waarin Heidegger een poging doet het alternatief van logische waarheid of onwaarheid te herleiden tot de structuur van het zijn zelf¹. De herleiding is gebaseerd op een interpretatie van het Griekse onderscheid tussen het *on hoos alèthes* (ontologische waarheid) en het *mè on hoos pseudos* (ontologische onwaarheid). Omdat de Griekse betekenis van dit onderscheid in Heideggers interpretatie enigszins impliciet blijft zal ik ik eerst kort de achtergrond van dit onderscheid recapituleren².

Oorsprong van het door Plato en Aristoteles gemaakte onderscheid tussen het ware en onware zijn(de) is Parmenides' absolute disjunctie van zijn en niet-zijn. Zijn betekent bij Parmenides dat elke mogelijkheid of elk 'restant' van niet-zijn uitgesloten is. Het zijn wordt aldus opgevat als een onvergankelijk aanwezig zijn dat elke vorm van verandering en veelvoud uitsluit. Dit onvergankelijk-ene zijn noemt

1. Verg. GA 31 p. 93-99.

2. Verg. §2 en 3 van hoofdstuk I.

Parmenides het ware zijn. Alleen het ware aanwezig zijn(de) is verneembaar of kenbaar, het volstrekt niet-zijn(de) daarentegen is niet verneembaar of kenbaar. Het is volgens Parmenides de fout van de meeste mensen dat ze zijn en niet-zijn vermengen; ze denken dat zijn(den) in niet-zijn(den) kan (kunnen) omslaan en vice versa. Wat ze missen is het besef van de disjunctie en daarmee van het ware zijn.

Niet de disjunctie zelf maar de opvatting over het ware zijn en de vermenging van zijn en niet-zijn ligt ten grondslag aan Plato's onderscheid tussen het zijnde dat onveranderlijk zichzelf blijvend aanwezig is (*idea*) en het zijnde dat nauwelijks is (*mè on*) omdat het nu eens aan- dan weer afwezig is, dat wil zeggen, verandert en dus ook niet zelf-identiek is (dat wat verandert kan niet met zichzelf samenvallen). Dit ontologisch dualisme vormt de basis voor het onderscheid tussen ontologische waarheid en onwaarheid. Het onveranderlijk zichzelf blijvende zijnde is het zijnde dat waarlijk aanwezig en bijgevolg ook waarlijk verneembaar is, terwijl het veranderlijke, veelvoudige zijnde meer schijnt dan dat het werkelijk is met alle gevolgen van dien voor de verneembaarheid: het vernemen (zien en zeggen) van dit zijnde is feilbaar.

De sporen van dit Parmenideïsch-Platoons dualisme zijn ook bij Aristoteles nog te vinden, en wel in zijn opsomming van de categoriën of zijnsbetekenissen. Een van de vier categoriën die Aristoteles onderscheidt is die van de ontologische waarheid en onwaarheid. Bij Aristoteles is echter veel minder sprake van een tegenstelling dan bij Plato omdat het ontologisch dualisme van de laatste door Aristoteles grotendeels getransformeerd wordt tot een ontologisch monisme. Aristoteles gaat uit van een gelaagde zijnsstructuur waarin het enkelvoudige, bestendige aanwezig zijn (d.i. het ware zijn) als het ware samengesteld is met het veranderlijke, veelvoudige zijn. Deze transformatie van het zijnsbegrip maakt de ondubbelzinnige tegenstelling tussen waar en onwaar zijn in feite onmogelijk. Ontologische onwaarheid is niet meer het tegendeel van ontologische waarheid maar veelmeer, zoals Heidegger het uitdrukt, het in gebreke blijven van de ontologische waarheid (GA 31, p. 91).

Na deze inleiding zal ik nu overgaan tot de bespreking van de herleiding van logische (on)waarheid. De herleiding is gebaseerd op twee vooronderstellingen die Heidegger uit de Aristotelische tekst destilleert en die ik nog eens in herinnering wil brengen. Ten eerste verbindt Aristoteles de mogelijkheid van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid met de synthetische structuur van de logos: de logos kan waar of onwaar zijn omdat hij synthetisch is¹. Ten tweede is er de sterke suggestie dat de synthetische structuur van de logos de samengestelde structuur van het zijn weerspiegelt. De eerste vraag is dan: hoe laat de samengestelde structuur van het zijn zich interpreteren in termen van ontologische (on)waarheid? Heideggers antwoord op deze vraag is als volgt².

1. Verg. *Peri psuchè* 430a26-28, 430b1, en *Metaphysica* 1051b18-28, *Peri Hermeneias* 16a10-19. Overigens verwijst Aristoteles altijd naar synthese én diairese (het uiteenhalen of -zijn) als voorwaarde van logische (on)waarheid. De mogelijkheid van diairese is inherent aan synthese: dat wat samengesteld is kan uiteengaan of uiteengehaald worden.

2. Verg. voor het volgende GA 31 p. 95-99.

De samengestelde structuur van het zijn bij Aristoteles verwijst in Heideggers interpretatie naar het toevallig en noodzakelijk, c.q. veranderlijk en onveranderlijk zijn (resp. *sumbebèkenai* en *sugkeisthai* oftewel het zo-zijn en het wat-zijn) dat 'samengesteld' is met het volstrekt eenvoudige, bestendige aanwezig zijn. In het eerste geval gaat het om een toevallige of veranderlijke hoedanigheid van het zijnde dat nu eens niet dan weer wel mee-aanwezig is, bij voorbeeld het blauw-zijn met hemel. In het tweede geval betreft het een noodzakelijk of onveranderlijk samen of juist nooit samen aanwezig zijn met betrekking tot een concreet zijnde, bij voorbeeld stoffelijkheid en leugenachtigheid met stoel: stoffelijkheid en stoel zijn altijd tesamen aanwezig, leugenachtigheid en stoel zijn nooit tesamen aanwezig. Deze enigszins moeizame omschrijving van wat in gewoon filosofisch taalgebruik de veranderlijke of toevallige eigenschappen en de essentie van zijnden genoemd wordt, heeft ten doel de aandacht te vestigen op wat volgens Heidegger beslissend is met het oog op ontologische (on)waarheid:

"Jede dieser Arten des Seins hat ihre spezifische Weise des *Nichtseins*, der *Abwesenheit*. Dies zu beachten ist entscheidend. Zur ersten Art des Seins als solchen [d.i. het *sugkeisthai*] gehört ein bestimmtes mögliches Nichtsein. Die zweite Art [het *sumbebèkenai*] ist ohnehin in sich immer ein gewisses Nichtsein." (GA 31, p. 96)

Gemeten aan de waarheidsmaatstaf van het zuivere, zelf-identieke, bestendige aanwezig zijn is het samengesteld zijn minder waar omdat het een potentieel afwezig of niet-zijn 'in zich heeft'. De waarheid van het samengesteld zijn(de) is niet compleet, er ontbreekt iets aan. In het geval van het toevallig samengesteld zijn ontbreekt in de eerste plaats bestendigheid: het aanwezig zijn van het toevallige zijnde (het blauwe van de lucht) kan omslaan in afwezig of niet zijn. Het aanwezig zijn, i.e. de waarheid, van het toevallige zijnde is dus bedrieglijk want onbestendig. Maar ook wanneer er sprake is van bestendigheid zoals in het geval van het onveranderlijk samengesteld zijn, ontbreekt nog steeds iets aan de waarheid, het ware zijn, namelijk enkelvoudigheid of zelf-identiteit. Heidegger daarentegen, vertaalt ook in dit geval het waarheidsgebrek in termen van afwezig of niet zijn. In zijn interpretatie impliceert het noodzakelijk tesamen aanwezig zijn van iets met iets dat beide zijnden noodzakelijk niét tesamen aanwezig zijn met andere zijnden; stoel en stoffelijkheid zijn onveranderlijk tesamen aanwezig maar leugenachtigheid is nooit tesamen aanwezig, is altijd afwezig van stoel en stoffelijkheid. Deze interpretatie is zeer geforceerd. Zij zegt, zo zullen we straks zien, meer over Heideggers idee van ontologische (on)waarheid dan over de Griekse of Aristotelische opvatting daarvan.

De volgende vraag die beantwoord moet worden is deze: op welke wijze is de in gebreke blijvende waarheid van het samengesteld zijn(de) mogelijksvoorwaarde van het alternatief van logische waarheid of onwaarheid? Met betrekking tot het toevallig of veranderlijk samengesteld zijnde, het *on sumbèbekos*, zegt Heidegger het volgende:

"Die Wahrheit des zufällig Seienden ist in sich unbeständig, und deshalb kann ein- und dieselbe Aussage, die selbst Wahrheit erfasst, bald entdeckend, bald verstellend sein." (GA31, p. 98)

De uitspraak: 'De lucht is blauw' kan waar of onwaar zijn. De structurele mogelijkheid van dat alternatief is gelegen in het feit dat de zijnswijze van het zijnde in kwestie wisselend is. De uitspraak is waar of onwaar, ontdekkend of misleidend, alnaargelang het blauwe aanwezig is met, of afwezig van lucht.

Veel minder overtuigend is de herleiding van logische (on)waarheid met betrekking tot het onveranderlijk samengesteld zijn(de). Heidegger leidt zijn argumentatie in met het voorbeeld van een krijtje:

“Zwar wird das Seiende, die Kreide, in ihrem Was sich nie so ändern können, dass ihr die Bestimmung ‘lügenhaft’ zukommen könnte. Trotzdem ist die Kreide, sofern sie überhaupt in ihrem Was als das und das bestimmt ist, mit gewissen Bestimmungen wie Stofflichkeit, Ausgedehntheit ständig beisammen und d.h. zugleich, vieles andere ist mit ihr wesenhaft unzusammen. Wo etwas überhaupt die Seinsart des *sugkeimenon* hat, zu dem gehört wesensmässig die Beziehung auf solches, was unzusammen ist mit ihm. Mit Bezug auf diese zum Seienden gehörige Unzusammenheit besteht die Möglichkeit, Unbeisammenes als Beisammenes auszugeben, d.h. es gibt die Möglichkeit der Verstelltheit. Dasselbe Seiende, was in bezug auf das ständig mit ihm Anwesende entborgen ist, ist in bezug auf das von ihm ständig Abwesende, Unverträgliche, falls es als solches offenbar wäre, ständig verstellt.” (idem, p. 99)

De uitspraken ‘het krijtje is stoffelijk’ en ‘het krijtje is leugenachtig’ zijn respectievelijk waar en onwaar. In tegenstelling tot uitspraken over veranderlijk samengesteld zijnden waarvan de waarheid – net als de zijnswijze zelf – onbestendig is (kan omslaan in onwaarheid), is de waarheid of onwaarheid van uitspraken over onveranderlijk samengesteld zijnden, eveneens als de zijnswijze zelf, bestendig: de eerste uitspraak is altijd waar, de tweede altijd onwaar.

De logische waarheid met betrekking tot het *sugkeimenon* is, althans in Griekse zin, makkelijk te begrijpen. Zij spiegelt de ontologische waarheid, namelijk het tesamen aanwezig zijn en dus verneembaar zijn van, in dit geval, ‘krijtje’ en ‘stoffelijkheid’. Maar hoe zit het met logische onwaarheid met betrekking tot het *sugkeimenon*? De uitspraak ‘het krijtje is leugenachtig’ verbindt iets wat als zodanig nooit tesamen aanwezig is en dus ook niet verneembaar (*entborgen*) is. Waar halen we deze verbinding vandaan? Heideggers redentie in deze is niet overtuigend. De mogelijkheid van logische onwaarheid zou volgens hem gelegen zijn in het feit dat het *sugkeimenon* met betrekking tot het “ständig Abwesende..ständig verstellt” is. *Verstellung* betekent bij Heidegger schijn of bedrieglijk zijn. Het blijvende afwezige ‘schijnt’ echter niet, het is eenvoudigweg niet verneembaar. Heideggers toevoeging “falls es als solches offenbar wäre” helpt in dit verband niets. Het punt is net dát het blijvend afwezige, i.e. leugenachtigheid, nooit tesamen aanwezig en bijgevolg nooit verneembaar is met zoiets als een krijtje.

Faalt Heideggers herleiding omdat hij de verkeerde invalshoek gekozen heeft? Zoals ik hierboven al aangegeven heb, lijkt het waarheidsgebrek van het onveranderlijk samengesteld zijn gelegen te zijn in het feit dat het hier om een samengesteld in

plaats van een enkelvoudig zijn gaat. Het verschil tussen het enkelvoudig en het samengesteld aanwezig zijn wordt door de logos als volgt gespiegeld. In het eerste geval kunnen we volstaan met een eenvoudig, aanwijzend spreken (*phanai*) dat de loutere presentie van iets met een woord aanspreekt of benoemt. Het samengesteld zijn daarentegen, dwingt ons als het ware tot een spreken in samenstellingen. Wanneer ik zeg 'dit hier' dan wijs ik met mijn woorden louter de aanwezigheid van iets aan, bij voorbeeld een krijtje. Daarin kan ik mij niet vergissen: het *phanai* kent Aristoteles daarom ook niet de mogelijkheid van onwaarheid toe. De verwikkelde, samengestelde zijnswijze van het krijtje kan ik echter niet op die manier aan- of uitspreken. Daarvoor moet ik woordsamenstellingen maken als 'dit krijtje is stoffelijk'. Mijn woorden zijn dan niet (alleen) meer aanwijzend of of noemend. Ze zijn eerst en vooral *apophantisch*, expliciterend, en wat ze expliciteren is het verwikkelde, complexe zijn van het *sugkeimenon*.

Deze invalshoek verheldert het verband tussen de synthetische logos en de samengestelde structuur van het zijn. Maar ook via deze invalshoek laat de mogelijkheid van logische onwaarheid met betrekking tot het *sugkeimenon* zich niet herleiden tot het samengestelde zijn zelf. Ondanks zijn complexiteit is het *sugkeimenon* immers bestendig aanwezig en in die zin ook steeds waar, c.q. verneembaar. Er is slechts een conclusie mogelijk: logische onwaarheid is in dit geval een *onherleidbaar* fenomeen. Heidegger trekt deze conclusie niet. Hij trekt een andere conclusie die zijn eerdere interpretatie van Aristoteles volkomen logenstraft.

§4 Van *alètheia* naar *homoioosis*

De eerstvolgende keer dat we in Heideggers werk een verwijzing vinden naar de waarheidsopvatting van Aristoteles, en overigens ook Plato, is ongeveer een jaar later. Heidegger heeft in de tussentijd geconcludeerd dat zich bij Plato en Aristoteles de overgang voltrekt van *alètheia* naar *homoioosis*, d.i. de Griekse term voor adaequatio. Dit betekent dat waarheid opgevat wordt als juistheid (*Richtigkeit*) van het oordeel:

“...wir [können] an Platon und Aristoteles sehen (...) dass die in der Grundbedeutung des Wortes *alètheia* ausgesprochenen Grundhaltung sich umbildet und das sich vorbereitet und ankündigt, was wir schon anführten: (...) Unverborgenheit wird zu Richtigkeit.”¹

Wat is er gebeurd? Ruim een jaar eerder zei Heidegger nog dat bij Aristoteles “die entscheidende Grundauffassung von Sein und Wahrheit in der antiken Metaphysik zum ersten und letzten radikalen Ausdruck [kommt]” (GA 31, p. 82). In SZ en GA 31 keert Heidegger zich uitdrukkelijk tegen de traditionele uitleg die beweert dat de

1. Ga 34 (*Vom Wesen der Wahrheit – Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, wintersemester 1931/1932) p. 17.

logos bij Aristoteles de 'plaats' van de waarheid is. Nu zegt hij hetzelfde¹. Het lijkt erop dat Heidegger zich in de tussentijd gerealiseerd heeft dat zijn herleiding van de logische (on)waarheid in GA 31 niet helemaal klopt. Maar de conclusie die hij daaruit trekt is zeer twijfelachtig. De these dat zich bij Plato en Aristoteles de overgang van een ontologisch waarheidsbegrip (*alètheia*) naar een logisch waarheidsbegrip (*homoiösis*) voltrekt, is alleen daarom al twijfelachtig omdat Plato noch Aristoteles een *adaequatio* opvatting van de waarheid formuleren. Heideggers argumentatie voor de these beperkt zich hoofdzakelijk tot Plato. Met betrekking tot Aristoteles geeft Heidegger alleen enkele suggesties. Ik zal beide aan een nader onderzoek onderwerpen.

Uitgangspunt van Heideggers argumentatie is het fenomeen van de *pseudès doxa* bij Plato². Het oorspronkelijke fenomeen van de *pseudès doxa* is volgens Heidegger het 'verkijsen', d.i. het onware zien. Plato echter, legt het fenomeen van de *pseudès doxa* uit als verkeerde mening of uitspraak. Volgens Heidegger is Plato's uitleg van de *pseudès doxa* de eerste stap op de weg van de transformatie van het waarheidsbegrip. Onwaarheid wordt niet meer uitgelegd als een kenmerk van het zien maar van het zeggen, de uitspraak. Vervolgens wordt ook waarheid opgevat als een kenmerk van het zeggen, met andere woorden, de logos wordt de zetel van (on)waarheid, begrepen als (on)juistheid van de uitspraak (GA 34, p. 319).

Wat zegt Plato's uitleg van de *pseudès doxa* over zijn begrip van *alètheia*? Het feit dat Plato onwaarheid slechts opvat als kenmerk van de logos en niet van het zien, wijst er volgens Heidegger op dat bij Plato het inzicht verloren gaat in de innerlijke samenhang van *pseudos* en *alètheia*, van ontologische onwaarheid en ontologische waarheid (GA 34, p. 320-21). De ontologische onwaarheid die volgens Heidegger tot de ontologische waarheid, d.i. het onverborgen zijn van de zijnden, behoort is de schijn:

"Das Scheinen (...) ist eine Weise des Offenbar-seins, d.h. der Unverborgenheit, die zugleich in sich, und zwar wesensmässig, Verborgenheit ist (...) Alles, was uns ein Seiendes *sein* kann, kann, indem es sich unverborgen zeigt, auch *scheinen*. Soviel Sein, soviel Schein." (GA 34, p. 321-22).

Heideggers gehele argumentatie kan nu als volgt gereconstrueerd worden. Alleen het onware zien kan ons attenderen op het volle fenomeen van de *alètheia*, namelijk een ontologische waarheid (onverborgen zijn) die de voortdurende mogelijkheid van ontologische onwaarheid (schijn) in zich draagt. Het onware zien moet dan geïnterpreteerd worden als het zien van een schijn of, met andere woorden, het onware zien is het gevolg van een zijn dat ons bedriegt. Het inzicht in het volle fenomeen van de *alètheia* gaat volgens Heidegger verloren wanneer onwaarheid alleen nog als kenmerk van zeggen, en niet meer van zien, opgevat wordt. Onwaarheid wordt dan immers

1. Precies deze formulering gebruikt Heidegger nog niet in GA 34, maar wel enkele jaren later (verg. *Einführung in die Metaphysik* p. 142, GA 45 p. 15 en p. 71-72 en *Nietzsche II* p. 417).

2. Verg. GA 34, p. 314-322.

opgevat als kenmerk van het denken (dat zich uitdrukt in oordelen of uitspraken) en niet meer van het zijn der zijnden zelf. Vervolgens wordt ook waarheid opgevat als kenmerk van het denken en niet meer van het zijn der zijnden zelf: *alètheia* wordt vervangen door *homoioosis*.

Het punt waarop Heideggers hele argumentatie hangt is tevens het zwakste punt van de argumentatie, namelijk de interpretatie van *alètheia*. Heideggers interpretatie van *alètheia* is namelijk niet gebaseerd op Plato's, c.q. het Griekse, begrip van ontologische (on)waarheid maar op zijn eigen transformatie van dat begrip. De interpretatie van *alètheia* als de intrinsieke samenhang van zijn en schijn is alleen mogelijk op grond van een zijnsbegrip dat de klassieke conceptie van het ware zijn (*on hoos alèthès*) als een zuiver, bestendig aanwezig (onverborgen) zijn getransformeerd heeft tot aan- én afwezig zijn, c.q. tot een onverborgen zijn dat altijd een element van verborgenheid in of met zich meedraagt. Bij Plato daarentegen, en ook vóór Plato, bij Parmenides, verwijst *alètheia* naar het zuivere, bestendige onverborgen (aanwezig) zijn(de) zónder verborgenheid of afwezigheid. Dit ware zijn(de), deze ontologische waarheid, wordt bij Plato duidelijk onderscheiden van het onware zijn(de), de ontologische onwaarheid. In meer concrete termen gaat het om het onderscheid tussen de ideeën en de veelvoudige, veranderlijke zijnden, d.i. de waarneembare verschijnselen. Het onware zijn(de) interpreteert Plato inderdaad als een zijn(de) dat bedriegt of slechts schijnt, maar deze schijn is zeker niet inherent aan het ware zijn(de). Wat betekent dit voor Heideggers stelling dat bij Plato het inzicht verloren gaat in de samenhang van ontologische waarheid en onwaarheid? Aangezien Plato, wat zijn opvatting van zijn en waarheid betreft, in het voetspoor van Parmenides treedt, kan voorlopig hoogstens geconcludeerd worden dat dit inzicht bij Parmenides verloren gaat. Naar aanleiding van Heideggers interpretatie van Parmenides zullen we in de volgende paragraaf bekijken hoe het hiermee staat.

Met betrekking tot Plato beperkt Heidegger zich tot de vaststelling dat het inzicht in het oorspronkelijk fenomeen van *alètheia* verloren gaat. Hij onderneemt geen poging om aan te tonen dat bij Plato *alètheia* daadwerkelijk vervangen wordt door *homoioosis*. Heidegger lijkt ervan uit te gaan dat bij Plato (on)waarheid weliswaar kenmerk wordt van de logos, maar dat de interpretatie van logische (on)waarheid in termen van *homoioosis* pas bij Aristoteles plaatsvindt. Voor deze nieuwe visie op Aristoteles geeft Heidegger, zoals gezegd, slechts enkele suggesties die erop zouden moeten wijzen dat Aristoteles waarheid opvat als *homoioosis*. De twee duidelijkste suggesties zijn te vinden in GA 34 en GA 45. In GA 34 verwijst Heidegger naar *Peri Hermeneias* 16a en hij parafraseert de passage als volgt:

“Die Wahrheit wird da bestimmt als *homoioosis* (*homoiooma*) *toon pathèmatoon tès psuchès kai toon pragmatoon* (adaequatio, Angleichung, Uebereinstimmung mit den Dingen).” (GA 34, p. 8)

Dat staat er echter niet bij Aristoteles. Aristoteles heeft het in de betreffende passage (16a7-9) niet over waarheid maar over de status van woorden. Daarover zegt hij: gesproken woorden zijn tekens van indrukken (*pathèmata*) in de ziel (*psuchè*) die op

hun beurt gelijkenissen (*homoioomata*) zijn van de dingen (*pragmata*). In de passage die daarop volgt (16a14-16) zegt Aristoteles dat woorden op zichzelf – dit zijn ofwel zelfstandig naamwoorden (*onomata*) of werkwoorden (*rēmata*) – waar noch onwaar zijn. Hij herhaalt daar nog eens dat synthese (en diairese) – dus woord-samenstellingen – noodzakelijke voorwaarde is voor waarheid en onwaarheid (1613-14). Het gebruik van de term *homoioomata* heeft dus niets met waarheid van doen. Aangezien Aristoteles op dit punt geen twijfel laat bestaan, neem ik aan dat Heidegger dat ook geweten moet hebben. Zijn suggestie is eenvoudigweg vals.

Ook de tweede suggestie, in GA 45, is bedrieglijk. Heidegger verwijst daar naar boek *Thèta* 10 van de *Metaphysica* (1051b3-5) en hij parafraseert de passage als volgt:

“Wahr ist jenes Vorstellen und Meinen und Sagen, das *homoion*, ähnlich, entsprechend ist zu den *pragmata*, und falsch ist, was *enantioos è ta pragmata* ist.”¹

Ook dat staat er niet: de term *homoion* komt in de betreffende passage, overigens in het hele hoofdstuk, niet voor.

Deze bedrieglijke suggesties, gecombineerd met het feit dat Heidegger nergens een behoorlijke argumentatie geeft voor zijn nieuwe interpretatie van Aristoteles, tonen mijns inziens aan dat Heidegger zelf geweten heeft dat zijn interpretatie niet deugt. Hij maakt zich schuldig aan wat hij zelf, jaren eerder, het grootste gevaar van de filosofie genoemd heeft: zwendelarij². Hoe dat verder ook zij, dat Heidegger zijn toevlucht neemt tot dit soort methodes heeft natuurlijk een reden. Met het oog op de poging tot herleiding van de logische onwaarheid bij Aristoteles die ik in de vorige paragraaf besproken heb, lijkt het me aannemelijk dat Heidegger zich achteraf gerealiseerd heeft dat logische onwaarheid bij Aristoteles (deels) een onherleidbaar fenomeen is. Zonder te onderzoeken wat dit nu precies betekent binnen de Griekse waarheidsconceptie, grijpt Heidegger vervolgens terug op de traditionele Aristoteles interpretatie. Dit is de weg van de minste weerstand. Aangezien de traditionele interpretatie ervan uitgaat dat Aristoteles een louter logisch waarheidsbegrip heeft,

1. GA 45 (*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, wintersemester 1937/38), p. 71.

2. In GA 25 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, wintersemester 1927/28) merkt Heidegger het volgende op over Kant: “Wohl aber hat Kant die grosse Bedeutung in der Erziehung zur wissenschaftlichen philosophischen Arbeit: man kann ihm schlechthin vertrauen. Man hat bei Kant wie bei keinem Denker sonst die unmittelbare Gewissheit: er schwindelt nicht. Und es ist die ungeheuerlichste Gefahr, die in der Philosophie selbst liegt, zu schwindeln, weil alle Bemühung nicht den massiven Charakter eines naturwissenschaftlichen Experiments oder einer geschichtlichen Quelle hat. Aber wo die grösste Gefahr des Schwindelns ist, da ist auch die höchste Möglichkeit der Echtheit des Denkens und Fragens. Das Bedürfnis für diese Echtheit zu wecken und wachzuhalten ist der Sinn des Philosophierens.” (p. 431) Ik ben het van harte eens met Heideggers oordeel over Kant. Mijn oordeel over Heidegger zelf valt op dit punt negatiever uit. De echtheid van het denken en vragen, die ik kenmerkend vind voor het vroege werk, wordt in het latere werk meer dan eens verraden door zwendelarijen. Ze zijn echter zelden zo kort en duidelijk te ontmaskeren als in dit geval, met betrekking tot Aristoteles. Hoewel ik het een uitermate irritante trek vind van het latere werk, zal ik er in het vervolg geen punt meer van maken. De lezer trekke haar/zijn eigen conclusies.

hoeft het probleem van de herleidbaarheid, c.q. onherleidbaarheid, van de logische (on)waarheid tot de ontologische (on)waarheid binnen dit perspectief helemaal niet op te komen. Het is als het ware van te voren al wegverklaard. Door op deze interpretatie terug te vallen, verraaft Heidegger in feite een van zijn centrale, initiële vragen met betrekking tot waarheid die hij juist, en terecht, naar aanleiding van Aristoteles gesteld heeft, namelijk de vraag naar de samenhang van logische (on)waarheid en ontologische waarheid.

In plaats van terug te grijpen op de traditionele interpretatie, zou het mijns inziens vruchtbaarder zijn geweest wanneer Heidegger zich afgevraagd zou hebben waarom logische onwaarheid een (deels) onherleidbaar fenomeen is binnen de Griekse waarheidsconceptie. Wat betekent het dat logische onwaarheid met betrekking tot het onveranderlijk samengesteld zijn(de) een onherleidbaar fenomeen is? In eerste instantie betekent het dat de mogelijkheid van onwaarheid in dit geval niet gelegen is in het zijn(de) zelf, maar in het apofantische denken en spreken erover. Deze stand van zaken zou de dubbelzinnige status kunnen verklaren van de synthetische logos, en het alternatief van logische waarheid of onwaarheid, in de Aristotelische tekst. In geval van waarheid spiegelt de synthetische logos het samengestelde zijn(de) zelf. In het geval van onwaarheid daarentegen, gaat het om de synthetische structuur van de logos zelf: er is sprake van een verkeerde woordsamenstelling. Deze uitleg is echter inconsequent daar Aristoteles uitgaat van een *gelijkwaardig* alternatief van logische waarheid of onwaarheid. De enig consequente conclusie naar aanleiding van de onherleidbare logische onwaarheid is deze: de mogelijkheid van zowel logische waarheid als logische onwaarheid is gelegen in het apofantische denken of spreken en niet in het zijn(de) zelf, ongeacht het feit of het over een veranderlijk of onveranderlijk samengesteld zijn(de) gaat. Deze laatste gevolgtrekking is ook noodzakelijk. Het zou immers evenzeer inconsequent zijn de conclusie te beperken tot het onveranderlijk samengesteld zijn(de). Wanneer het alternatief van logische waarheid of onwaarheid gekoppeld is aan de apofantische synthetische logos, dan moet deze koppeling gelden voor beide onderwerpen van de synthetische logos, i.e. het veranderlijk en onveranderlijk samengesteld zijn(de).

Aristoteles trekt deze conclusie in boek *Epsilon* van de *Metaphysica* (1027b26-28). Hij zegt daar dat de waarheid en onwaarheid van de logos gelegen is in het denken (*dianoia*) en niet in de dingen zelf (*pragmata*). Dit betekent dat Aristoteles, *naast* het begrip van ontologische (on)waarheid, een afzonderlijk begrip van logische (on)waarheid invoert. Hij werd daar als het ware toe gedwongen door het feit dat het Griekse begrip van ontologische (on)waarheid te kort schiet om het fenomeen van de logische onwaarheid met betrekking tot het bestendig aanwezig zijn(de) te verklaren. Wanneer het bestendig aanwezig zijn(de) het bij uitstek verneembare is, hoe komen wij er dan toe om er onware uitspraken over te doen? Het is duidelijk dat de feitelijke mogelijkheid van logische onwaarheid in dit geval de Griekse conceptie van ontologische (on)waarheid onder druk zet. Kennelijk heeft Aristoteles dit probleem onderkend. Zijn oplossing bestaat in de min of meer systematische differentiatie tussen de ontologische (on)waarheid en de logische (on)waarheid.

Deze oplossing laat echter vele vragen open. De belangrijkste vraag die open blijft is of beide waarheidsbegrippen op een of andere wijze gerelateerd zijn – differentiatie hoeft immers niet te betekenen dat er geen enkel verband tussen beide zou bestaan –, en zo ja, wat hun verhouding precies inhoudt. Dit zijn in feite de vragen die Heidegger aangezet hebben tot zijn onderzoek naar het Aristotelische waarheids- en zijnsbegrip. Het zijn tevens vragen waarop de Aristotelische tekst zelf geen, althans geen ondubbelzinnig, antwoord geeft. Afgezien van het gesuggereerde verband tussen de synthetische structuur van de logos en de samengestelde structuur van het zijn(de) – een verband dat overigens pas door Heideggers interpretatie expliciet wordt – zegt Aristoteles zelf niets over een mogelijk verband tussen ontologische (on)waarheid en logische (on)waarheid. Pas veel later, in de Middeleeuwen, bij Thomas van Aquino, zullen beide waarheidsbegrippen gerelateerd worden via het *adaequatio* begrip. Wanneer (on)waarheid uitgelegd wordt als de (niet)overeenstemming van de uitspraak met het zijnde zelf, dan impliceert deze uitleg dat logische (on)waarheid getoetst wordt aan ontologische waarheid, d.i. het aanwezig zijn van het zijnde, oftewel, het zijnde zelf zoals het zich toont of verschijnt. Hoewel de *adaequatio* opvatting van de waarheid zich tot ver in de moderne tijd handhaaft, wordt na de Middeleeuwen de vooronderstelde ontologische waarheid nauwelijks nog als zodanig benoemd. Dat neemt echter niet weg dat de *adaequatio* opvatting van de waarheid (impliciet) het ontologisch waarheidsbegrip blijft vooronderstellen. Het zijn van de zijnden zelf blijft de maatstaf waaraan de (on)waarheid van het oordeel gemeten wordt¹.

Heideggers these dat zich bij Plato en Aristoteles de overgang van *alètheia* naar *homoioosis* voltrekt is hiermee in zijn geheel ondergraven. Ten eerste is er bij Plato noch Aristoteles sprake van zo'n overgang. Beiden, en met name Aristoteles, maken weliswaar een onderscheid tussen ontologische (on)waarheid en logische (on)waarheid, maar dit onderscheid wordt nog niet geïnterpreteerd in termen van *homoioosis*, c.q. *adaequatio*. Ten tweede vindt er ook later, in de Middeleeuwen, geen overgang plaats in die zin dat het ontologisch waarheidsbegrip plaats zou maken voor een louter logisch waarheidsbegrip. De *adaequatio* opvatting van de waarheid is in feite zinloos zónder de (impliciet) vooronderstelde maatstaf van de ontologische waarheid. Dit punt heeft Heidegger mijns inziens nooit echt onderkend omdat hij zich, ook in het vroege werk al, te veel blind gestoord heeft op het logische karakter van de *adaequatio* waarheid, i.e. het feit dat (on)waarheid opgevat wordt als primair een kenmerk van het oordeel. Had Heidegger meer aandacht besteed aan het criterium

1. Zoals ik in het vorige hoofdstuk betoogd heb, gaat het hier om het zijn van de zijnden, c.q. de waarheid, zoals die zich in het waarnemen of in het schouwende denken openbaart. In concreto zijn het dus de waarnemingen en de evidenties van het denken waaraan de uitspraken getoetst worden. Dat de *adaequatio* opvatting van de waarheid, vanuit het perspectief van Heideggers filosofie bekeken, in feite berust op een misconceptie van zowel ontologische waarheid, c.q. het zijn, als de rol van het zien of het verstaan in het algemeen, doet mijns inziens niets af aan het principiële punt dat de *adaequatio* waarheid geen louter logische waarheid is aangezien zij, als waarheidscriterium, ontologische waarheid vooronderstelt.

karakter van de adaequatio waarheid, dan zou zijn visie op de geschiedenis van het waarheidsbegrip zich, denk ik, anders ontwikkeld hebben dan nu het geval is.

§5 'Zoveel zijn, zoveel schijn'

De uitleg van *alètheia* als intrinsieke samenhang van ontologische waarheid en onwaarheid, van zijn en schijn, keert terug in de interpretatie van Parmenides in *Einführung in die Metaphysik*.

Deze interpretatie is een direct vervolg op de interpretatie van Plato die in de vorige paragraaf besproken is. Heideggers conclusie was dat bij Plato het inzicht verloren gaat in de samenhang van zijn en schijn, ontologische waarheid en onwaarheid. Een inzicht dat kennelijk, volgens Heidegger, in een eerder stadium van de Griekse filosofie wel nog bestond. Om zijn uitleg van *alètheia* te staven gaat Heidegger daarom te rade bij Heraclitus en Parmenides.

Uitgangspunt voor zijn interpretatie van Parmenides is het Heraclitische grondwoord voor het zijn: *phusis*. Volgens de gebruikelijke interpretatie wordt Heraclitus' zijnsbegrip uitgelegd als verwijzend naar het worden:

“Alles, was es gibt, ist einer kontinuierlichen Verwandlung unterworfen: die Dinge entstehen, verändern sich und vergehen wieder.”¹

Het worden van de zijnden betekent dat zij, vanuit de afwezigheid of verborgenheid tredend, onverborgen of aanwezig worden en vervolgens weer terugkeren in de verborgenheid. Precies dit aspect van het Heraclitische zijnsbegrip lijkt Heidegger op het oog te hebben wanneer hij in GA 34 verwijst naar de bekende uitspraak van Heraclitus *hè phusis...kruptesthai philei*, door Heidegger als volgt vertaald: “Das Walten des Seienden, d.h. das Seiende in seinem Sein, liebt es, sich zu verbergen.”² Volgens Heidegger zegt Heraclitus hiermee dat het de eigenlijke, innerlijke drang van het zijnde is verborgen te blijven en, wanneer het eenmaal onverborgen geworden is, weer terug te keren in de verborgenheid (GA 34, p. 14). Hij brengt deze uitspraak van Heraclitus in verband met *alètheia* begrepen als on-verborgenheid: het ware is het niet meer verborgene, het aan de verborgenheid ontrukte (GA 34, p. 10). In de uitspraak van Heraclitus is, aldus Heidegger, “die Grunderfahrung ausgesprochen, mit der, in der und aus der ein Blick in das Wesen der Wahrheit als Un-verborgenheit des Seienden erwachte.” (GA 34, p. 14)

In EidM gaat Heidegger een stapje verder. In zijn uitleg van het woord *phusis* legt Heidegger er de nadruk op dat *phusis* begrepen moet worden als een verschijnen dat ook een schijnen kan zijn (EidM, p. 79). Enerzijds is *phusis* een uit de verborgenheid in de onverborgenheid (*alètheia*) treden, onverborgen worden, kortweg: verschijnen.

1. *Die Vorsokratiker* (Reclam, Stuttgart 1987, keuze, vertaling en annotatie van Jaap Mansfeld) p. 233.

2. GA 34, p. 13. Voor de uitspraak van Heraclitus vergelijk fragment 27 van Heraclitus in *Die Vorsokratiker*, p. 253.

Anderzijds behoort tot het zijn als verschijnen de schijn. We zien hier dus de these terugkeren die ook ten grondslag aan de interpretatie van Plato in GA 34, namelijk dat de schijn tot het zijn behoort, of, zoals Heidegger het ook uitdrukt, onwaarheid behoort tot het wezen van de waarheid. Met deze uitleg schetst Heidegger een verband tussen *phusis* en *alètheia* dat op een cruciaal punt verschilt van het hierboven beschreven verband in GA 34. Wanneer hierboven *waarheid* begrepen wordt als het, vanuit de verborgenheid, onverborgen worden van zijnden die weer terugkeren in de verborgenheid, wordt ontberging nu geïnterpreteerd als de ontologische waarheid (verschijnen) tot wier wezen ontologische *onwaarheid* (schijn) behoort. Hoewel Heidegger er niet over rept, kan de eerste interpretatie van *alètheia* nog begrepen worden als verwijzend naar de ervaring van zijn als tijd: wanneer het zijn van zijnden een worden is, dan is *alètheia* geen louter, bestendig aanwezig zijn maar veelmeer een proces van ontberging en verberging. In de tweede interpretatie van *alètheia* daarentegen, is de (impliciete) verwijzing naar de tijd verdwenen. Dit wordt bevestigd door Heideggers interpretatie van Parmenides. Het meest opvallende kenmerk van deze interpretatie is de verwaarlozing van het gezichtspunt van de tijd.

Met betrekking tot het zijn zeggen Heraclitus en Parmenides volgens Heidegger in wezen hetzelfde (EidM, p. 74). Om die reden neemt hij het Heraclitische begrip van de *phusis* tot uitgangspunt van zijn interpretatie van Parmenides. Parmenides spreekt echter niet van *phusis* – dat letterlijk natuur betekent¹ – maar van *einai* (zijn) en *eon* (zijnde). Het verschil in terminologie, en overigens ook stijl, tussen Heraclitus en Parmenides is niet toevallig. Het woord zijn(de) krijgt bij Parmenides eigenlijk al de status van metafysische vakterm – het wordt in ieder geval als zodanig gerecipieerd door Plato en Aristoteles –, aangezien het expliciet gedefinieerd wordt en de definitie theoretisch onderbouwd wordt. De kenmerken die Parmenides aan het zijn toekent zijn vrijwel tegengesteld aan de kenmerken van *phusis*. Het zijn bij Parmenides heeft geen wordingskarakter, het is statisch. Bovendien is het één in de zin van zelf-identiek, terwijl de Heraclitische *phusis* veelmeer een eenheid van elkaar continue afwisselende tegenstellingen is. Wat betreft *alètheia* liggen de zaken ongeveer als volgt. Hoewel het verband dat Heidegger in het begin van GA 34 aangeeft tussen *phusis* en *alètheia* mij zeer aannemelijk lijkt, zijn er bij Heraclitus zelf geen concrete aanwijzingen te vinden voor zo'n interpretatie. Slechts één fragment van Heraclitus gaat over *alètheia* en wat hij erover zegt is voor Heidegger nauwelijks bruikbaar². Ook Parmenides zegt niet veel over *alètheia*, maar wat hij erover zegt is duidelijk. Hij zegt dat zijn definitie van het zijn zich richt naar de waarheid³.

1. In *Die Vorsokratiker* vertaalt Jaap Mansfeld het woord *phusis* bij Heraclitus met natuur.

2. Dit is fragment 109: *soophronein aretè megistè; kai sophiè alèthea legein kai poiein kata phusin epaiontas*, in de vertaling van Jaap Mansfeld: "Verständigsein ist die wichtigste Tugend; und die Weisheit besteht darin, das Wahre zu sagen und zu tun in Uebereinstimmung mit der Natur, im Hinhorchen." (*Die Vorsokratiker*, p. 276-277) De natuur (het zijn) is hier wel maatstaf van het ware, maar enige aanduiding van *alètheia* in de zin van onverborgenheid ontbreekt.

3. Verg. *Die Vorsokratiker*, fragment 6, p. 317.

Na deze inleiding zal ik nu de interpretatie van Parmenides in EidM samenvatten¹. Zoals gezegd is de uitleg van *phusis* als een verschijnen waartoe schijn behoort het uitgangspunt van de interpretatie. Als concreet voorbeeld van schijn noemt Heidegger de zon die om de aarde lijkt te bewegen (EidM, p. 80). Er zijn vele verschijnselen van dit soort: de stok die gebroken lijkt in het water, de zon of de maan die veel groter lijken naarmate ze dichterbij de horizon staan, de aarde die een plat vlak lijkt etcetera. Mensen vergissen zich, zo zegt Heidegger, omdat de schijn bedriegt. Schijn bedriegt zolang zij niet te onderscheiden valt van zijn. Het bedrieglijke van de genoemde voorbeelden van schijn is dat er niet aan af te lezen valt dat ze schijn zijn. In de loutere waarneming, de directe betrokkenheid op dat wat zich toont is er geen onderscheid tussen verschijnen en schijn. De mogelijkheid van dat onderscheid vergt als het ware een breuk in de directe betrokkenheid, bij voorbeeld door de vergelijking van verschillende waarnemingen van hetzelfde zijnde. In het algemeen vergt de mogelijkheid van dat onderscheid de afstand van het denken of weten dat de directe betrokkenheid op wat zich toont doorbreekt en de schijn *als* schijn ontdekt, met andere woorden, het onderscheid tussen zijn en schijn ontdekt. Heidegger introduceert Parmenides als de eerste denker die zijn en schijn onderscheidt. Maar het eerste onderscheid dat Parmenides maakt is niet dat tussen zijn en schijn maar tussen zijn en niet-zijn. In het zijn als *phusis* baant Parmenides eerst de twee wegen van zijn en niet zijn:

“1. der Weg zum Sein; er ist zugleich der Weg in die Unverborgenheit. Dieser Weg ist unumgänglich.

2. der Weg zum Nichtsein; er kann zwar nicht begangen werden, aber gerade deshalb muss der Weg als ein ungangbarer ins Wissen gehoben sein und zwar hinsichtlich dessen, dass er ins Nichtsein führt.” (EidM, p. 84-85)

De derde weg is die van de schijn, d.i. de *doxa*. *Doxa* moeten we volgens Heidegger begrijpen in de dubbele betekenis van *Ansicht*, namelijk enerzijds de aanblik die de zijnden bieden in hun (ver)schijnen en anderzijds onze meningen met betrekking tot de zijnden. Van deze dubbele betekenis maakt Heidegger gebruik in zijn interpretatie van Parmenides' weg van de schijn:

“Der dritte Weg sieht wie der erste aus, aber er führt nicht zum Sein. (...) Auf diesem Wege sieht das Seiende bald so, bald anders aus. Hier herrschen jeweils nur Ansichten. Die Menschen gleiten von einer Ansicht in die andere hinüber und herüber. So mischen sie Sein und Schein durcheinander.(...) Der dritte Weg ist der des Scheins, so zwar, dass auf diesem Wege der Schein *als* zugehörig zum Sein erfahren wird. (...) Das Sichzeigen des Scheinenden gehört unmittelbar zum Sein und gehört auch wieder (im Grunde doch) nicht zu ihm.” (EidM, p. 85-86)

Als aanblik die de zijnden zelf bieden, hoort de schijn tot het zijn, c.q. het verschijnen. Als mening die wij ons op grond van de aanblik van de zijnden vormen, hoort

1. Verg. voor het volgende EidM p. 77-83.

de schijn niet tot het zijn maar tot de logos, het denken. Deze interpretatie verheldert het onderscheid, c.q. de samenhang, van zijn en schijn echter nauwelijks. Op grond waarvan kan de schijn die tot het zijn behoort, d.i. de aanblik die zijnden bieden, *schijn* genoemd worden? Schijn is hier niets anders dan zijn in de zin van verschijnen. Op het (ontologische) niveau van het verschijnen van zijnden zelf is er in feite geen sprake van een onderscheid tussen zijn en schijn. Wanneer zijn begrepen wordt als verschijnen, als het in de onverborgenheid treden van zijnden, dan komen zijn en schijn op hetzelfde neer. Alleen om die reden kan – zoals Heidegger ook zelf zegt – de schijn, oftewel: het zijn, bedriegen. Maar dat bedrog kunnen we slechts ontdekken met behulp van de logos. In het denken of kennen of, in het algemeen, het interpreterende verstaan, kunnen we daadwerkelijk onderscheid maken tussen waarlijk verschijnen (zijn) en schijn, en kunnen wij bijgevolg het verschijnen, de aanblik, van zijnden eventueel als bedrog ontmaskeren.

Op grond van Heideggers onderscheid tussen schijn als aanblik die de zijnden bieden en schijn als (valse) mening, kunnen we dus concluderen dat het onderscheid tussen waarheid en onwaarheid op het ontologische niveau leeg is. Het kan slechts inhoud krijgen op het niveau van de logos, het interpreterende verstaan. Hoewel het de consequentie is van zijn eigen uitleg, wil Heidegger deze conclusie niet trekken. In plaats van hem te ondersteunen zou deze conclusie immers zijn uitleg van *alètheia* ondergraven. Heidegger sluit zijn interpretatie van Parmenides dan ook af met de stelling dat zijn en schijn tegelijkertijd een eenheid en een tegenstelling vormen (EidM, p. 87). Deze stelling lijkt mij echter in zichzelf inconsistent aangezien beide mogelijkheden elkaar uitsluiten. Ofwel zijn en schijn vormen een eenheid, namelijk in zoverre beide begrepen moeten worden als verschijnen. Het gevolg is dat het onderscheid tussen ontologische waarheid en onwaarheid wegvalt. Ofwel, het onderscheid (de tegenstelling) van ontologische waarheid en onwaarheid wordt gehandhaafd. Het gevolg is dat de eenheid van zijn en schijn plaats maakt voor een tweedeling van het zijn, à la Plato, in waarlijk zijn en schijn.

Hoe dat verder ook zij, het belangrijkste punt is dat Heideggers stelling onhoudbaar is voor zover zij betrekking heeft op Parmenides. Bij Parmenides is er sprake van een onderscheid tussen zijn en schijn, maar niet van een eenheid: Parmenides' definitie van het zijn sluit schijn uit. Dit is wat Parmenides zegt over de weg van de schijn:

“Ich halte dich aber auch zurück von dem Weg, den die nichtwissenden Menschen sich bilden, die Doppelköpfigen. Denn Machtlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Verstand; sie treiben dahin, gleichermassen taub wie blind, verblüfft, Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt.”¹

Heidegger karakteriseert in het hierboven aangehaalde citaat de weg van de schijn als een vermenging van zijn en schijn. Volgens Parmenides daarentegen, is er sprake van

1. *Die Vorsokratiker* p. 317-319, vertaling Jaap Mansfeld.

schijn wanneer de strikte disjunctie van zijn en niet-zijn verwaarloosd wordt. Deze schijn behoort niet tot het zijn zelf. Wanneer de schijn de weg is waarop alles in zijn tegendeel omslaat, het zijn(de) tot niet-zijn(de) wordt en vice versa, dan is het zijn de weg waar:

“...Seiendes nicht hervorgebracht und zerstörbar ist, einzig, aus einem Glied, unerschütterlich, und nicht zu vervollkommen; weder war es, noch wird es einmal sein, da es jetzt in seiner Ganzheit beisammen ist, eins, zusammengeschlossen.” (*Die Vorsokratiker*, p. 319)

Het zijn(de) is ondeelbaar-een, onbeweeglijk (*akinèton*), zonder aanvang (*anarchon*) en zonder einde (*apauston*) (idem, p. 321). Het is onmiskenbaar dat Parmenides zijn en schijn onderscheidt vanuit het gezichtspunt van *de tijd*. Alle kenmerken van het zijn verwijzen naar tijdloosheid. De definitie van het zijn als tijdloos is tevens de waarheid (*alètheia*). De vermenging van zijn en niet-zijn daarentegen, kan opgevat worden als een definitie van (zijn als) tijd: nu eens is het zijnde, dan weer is het niet. Als combinatie van tegendelen, van zijn en niet-zijn, is de tijd schijn. Het gaat hier weliswaar nog om een wijze van zijn, namelijk, zoals Plato later zal zeggen, een *mè on*, een nauwelijks zijn(de), maar dit wisselende zijn en niet-zijn zet ons op het verkeerde spoor wat de waarheid betreft.

Als er een inzicht verloren is gegaan in de Griekse filosofie, dan is dat niet het inzicht in de samenhang van ontologische waarheid en onwaarheid, zoals Heidegger beweert, maar veelmeer het inzicht in de samenhang van *zijn en tijd*. Parmenides' strikte disjunctie van zijn en niet-zijn komt in feite neer op de disjunctie van zijn en tijd. Deze interpretatieve ingreep – mijns inziens kan de strikte disjunctie zo gekwalificeerd worden – vormt de grondslag voor een uitleg van *alètheia* die alle kenmerken van het zijn uitsluit die wijzen op tijd, d.i. verborgenheid, afwezigheid, veelvoud, verandering. Vanaf Parmenides zal het tijdloze zijn de maatstaf van de waarheid worden, gemeten waaraan het tijdelijke, veranderlijke, veelvoudige, gekwalificeerd wordt als het minder ware, het onware of de schijn.

Met betrekking tot Heideggers interpretatie van *alètheia* kunnen we nu de volgende conclusies trekken. Uitgangspunt van Heideggers interpretatie is de these dat *alètheia*, en daarmee ook het zijn, oorspronkelijk verwijst naar het in de onverborgenheid treden van de zijnden vanuit de verborgenheid en weer terugkerend in de verborgenheid. Of *alètheia* werkelijk ooit zo begrepen werd is op grond van de nagelaten teksten van Heraclitus (of eventueel andere vroege Grieken) moeilijk te beslissen, maar het is wel aannemelijk. Bij de uitwerking van zijn these maakt Heidegger echter een fatale fout. Dat is wat de interpretatie van Heraclitus en Parmenides zichtbaar maakt. Hij ziet over het hoofd dat de oorspronkelijke betekenis van *alètheia* (en van *phusis*) als onverborgenheid niet verwijst naar de samenhang van waarheid en onwaarheid, maar van zijn en tijd; een samenhang die door de Parmenideïsche disjunctie niet verdwijnt maar ge(dis)kwalificeerd wordt als schijn en vervolgens, bij Plato, tot het tegendeel wordt van *alètheia*. Het directe gevolg van deze fout is de, in zichzelf, inconsistente these dat onwaarheid, c.q. de schijn, tot het wezen van de

waarheid, c.q. het zijn, behoort. De inconsistentie van deze these komt tot uitdrukking in de interpretatie van Parmenides. Om zijn these te handhaven moet Heidegger beweren dat zijn en schijn tegelijkertijd een eenheid en een tegenstelling vormen. Waarschijnlijk vanwege de interne inconsistentie verdwijnt de these ‘zoveel zijn, zoveel schijn’ na EidM van het toneel. Dit wil echter niet zeggen dat Heidegger het idee opgeeft dat onwaarheid tot het wezen van de waarheid behoort. Integendeel. Hij houdt vast aan deze uitleg van *alètheia* maar hij geeft het een heel andere invulling.

§6 De waarheid van het zijn

In de tweede helft van de jaren dertig verschuift Heideggers interpretatie van *alètheia*. *Alètheia* wordt nog steeds begrepen als de samenhang van waarheid en onwaarheid, maar deze samenhang wordt niet meer uitgelegd in termen van zijn en schijn, maar van onverborgenheid en verborgenheid. Het nieuwe van deze interpretatie is daarin gelegen dat Heidegger de onverborgenheid uitlegt als de onverborgenheid van het *zijnde*, terwijl hij de verborgenheid uitlegt als de verborgenheid van het *zijn*. Ten opzichte van de vroegere interpretatie van *alètheia* impliceert deze uitleg een ingrijpende verandering. Tot nog toe verwees *alètheia* steeds naar het zijn zelf, namelijk als het verborgen dan wel onverborgen zijn van zijnden, of het verschijnen dan wel schijnen van zijnden. Heideggers nieuwe interpretatie daarentegen, lijkt erop te wijzen dat niet alleen het zijnde, maar ook het zijn zelf onderworpen is aan het proces van *alètheia*, van ontberging en verberging. Dit betekent dat het zijn in feite geïnterpreteerd wordt als een zijnde: als ‘iets’ dat ‘zelf’ (on)verborgen kan zijn. De nieuwe interpretatie van *alètheia* staat in de context van een veranderde visie op de rol van Plato en Aristoteles in de transformatie van het waarheidsbegrip. Zoals we in §4 hebben gezien, gaat Heidegger ervan uit dat het oorspronkelijke begrip van *alètheia* bij Plato en Aristoteles verloren gaat en plaats maakt voor de *homoioosis* opvatting van de waarheid. In GA 45 verdedigt Heidegger dezelfde stelling, maar op grond van een andere argumentatie dan vroeger¹. Heidegger zegt nu dat *alètheia* bij Plato en Aristoteles verwijst naar de onverborgenheid van het zijnde. Als zodanig is de *alètheia* de vanzelfsprekende grondbepaling van het zijnde die de opvatting van de waarheid als juistheid (*Richtigkeit*) van het oordeel fundeert. Een verdere bevraging van *alètheia* hebben Plato en Aristoteles nagelaten. Omdat ze de *alètheia* niet in haar wezen ontvouwd en gefundeerd hebben, wordt na hen de opvatting van waarheid als juistheid van het oordeel overheersend en raakt de *alètheia* ‘bedolven’ (*verschüttet*). Een verdere bevraging van de *alètheia* maakt duidelijk dat zij in de eerste plaats verwijst, niet naar de onverborgenheid van het zijnde, maar naar verborgenheid en wel, zo zegt Heidegger nu, de verberging van het zijn zelf.

1. Verg. GA 45 (*Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, wintersemester 1937/1938), p. 111-113.

In het duistere, moeilijk te begrijpen laatste deel van *Vom Wesen der Wahrheit* vertaalt Heidegger de nieuwe uitleg van *alètheia* in een ingewikkelde dialektiek van waarheid en onwaarheid. Waarheid (*alètheia*) betekent in eerste instantie de onverborgenheid van het zijnde. Maar de kern of het wezen van de *alètheia* is niet de onverborgenheid maar de verberging. De verberging noemt Heidegger de eigenlijke onwaarheid of het eigenlijke on-wezen van de waarheid. Aangezien de verberging het zijn zelf betreft, verwijst het eigenlijke on-wezen van de waarheid – en dit is de laatste draai in de dialektiek – naar de waarheid van het zijn:

“Für den Wissenden allerdings deutet das ‘Un-’ des anfänglichen Un-wesens der Wahrheit als der Un-wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins (nicht erst des Seienden)”¹

Met andere woorden, *alètheia* opgevat als waarheid (onverborgenheid) van louter het zijnde verbergt de waarheid van het zijn zelf. In dit licht nu, moet Heideggers ‘verwijt’ ten aanzien van Plato en Aristoteles gezien worden. Het niet bevraagde wezen van de *alètheia* bij Plato en Aristoteles is wat Heidegger de waarheid van het zijn noemt. Als onverborgenheid van het zijnde is *alètheia* bij Plato en Aristoteles weliswaar kenmerk van het zijn der zijnden maar dit zijn is nog niet het ‘echte’ zijn. Zijn bij Plato en Aristoteles verwijst eigenlijk naar de *zijndheid* van zijnden, dat wil zeggen, het zijn wordt begrepen vanuit het perspectief of de vraag naar het zijnde als zijnde of het zijnde als zodanig in zijn geheel. In hun metafysica blijft het ‘echte’ zijn, d.i. de waarheid van het zijn, verborgen: de waarheid van het zijn blijft een ‘niet ervaren bereik’. De vraag naar het ‘echte’ zijn daarentegen, – Heidegger hanteert een andere schrijfwijze om het ‘echte’ zijn aan te duiden, namelijk: *Seyn* – gaat niet meer uit van het zijnde. Zij vraagt naar de *Wesung*, d.i. de waarheid van het zijn zelf, oftewel, zij vraagt naar het zijn van het zijn². Dit ‘echte’ zijn, het *Seyn* als zodanig zonder zijnde, is dat wat zich verbergt in de onverborgenheid van de zijnden. Deze stand van zaken drukt Heidegger uit in de volgende formule: de *Lichtung* (onverborgenheid) van de zijnden is de *Lichtung* voor het zich verbergende *Seyn*³. Deze formule vat de nieuwe, zijnshistorische uitleg van *alètheia* samen. De these dat *alètheia* begrepen moet worden als de waarheid tot wier wezen onwaarheid behoort, is gehandhaafd, maar heeft een andere invulling gekregen. Deze betreft in eerste instantie het aspect van de onwaarheid. De onwaarheid die tot het wezen van de waarheid behoort is niet meer de schijn die tot het zijn behoort, het is de verberging

-
1. *Wegmarken*, p. 192. Hoewel VWdW in zijn oorspronkelijke versie al uit 1930 stamt is de tekst pas in 1943 voor het eerst gepubliceerd en in de tussentijd “mehrfach überprüft” (WM, p. 477). Aangezien de inhoud en de formuleringen (b.v. “Not der Nötigung”, “lichtendes Bergen”, “verbergenden Entzug” etc.) van het laatste deel (§6 t/m 9) zeer overeenkomen met de thematiek van het werk in de tweede helft van de jaren dertig (m.n. GA 45 en GA 65), neem ik aan dat het laatste deel van VWdW voor een groot deel uit deze periode stamt.
 2. GA 65 (*Beiträge zur Philosophie* 1936-1938) p. 75-76. Voor de formulering ‘het zijn van het zijn’ verg. *Vier Seminare*, p. 111.
 3. GA 45 p. 209-210, verder ook op veel plaatsen in GA 65.

van het ('echte') zijn die tot de onverborgenheid (de zijndheid) van de zijnden behoort. Maar wat zich verbergt kan zich ook ontbergen. Vandaar dat de verberging van het zijn op zijn beurt verwijst naar de mogelijke ontberging van het zijn: de waarheid van het zijn. Van de onverborgenheid van het zijnde is de waarheidsthematiek verschoven naar de onverborgenheid van het zijn. De verschuiving betreft niet het waarheidsbegrip zelf – dat is ongeveer hetzelfde gebleven – maar het zijnsbegrip. In de vroegere duiding beschreven de termen verberging en ontberging de beweging van het zijn van zijnden, dat wil zeggen, het zijn van zijnden was niets anders dan het zich ontbergen en verbergen van zijnden. Nu beschrijven deze termen de beweging (de geschiedenis) van het zijn zelf: het zijn zelf is 'iets' geworden wat zich ontbergt of verbergt. Hiermee is de kern aangegeven van de zijnshistorische uitleg van zijn en waarheid. In de volgende paragraaf zal ik verder ingaan op de implicaties van deze uitleg van zijn. Tot slot van deze paragraaf zal ik Heideggers visie op de geschiedenis van het zijn en de waarheid in het kort samenvatten.

Vanaf Plato tot en met Nietzsche wordt de geschiedenis van de filosofie beheerst door wat Heidegger de metafysische *Leitfrage* noemt¹. Dit is de vraag naar het zijnde als zodanig in zijn geheel. Plato's en Aristoteles' fixatie op deze vraag heeft tot gevolg dat ze de *alètheia* niet in haar wezen ontvouwd en gefundeerd hebben. Daarom blijft de *alètheia* volgens Heidegger bij Plato en Aristoteles zonder grond. Dat wil zeggen, *alètheia* wordt niet begrepen als waarheid van het zijn zelf, maar slechts van de zijnden in hun zijn. Na Plato en Aristoteles raakt daarom niet alleen de *alètheia* in vergetelheid maar samen met haar het zijn zelf. Er tekent zich in de loop van de geschiedenis een toenemende *Vormacht* van de zijnden af, een ware obsessie met zijnden, die gepaard gaat met een steeds diepere zijnsvergetelheid. Deze zijnsvergetelheid is niets anders dan het niet denken van de waarheid van het zijn, dat wil zeggen, de *Wesung* of het zijn van het zijn. Het fenomeen van de zijnsvergetelheid betreft echter niet alleen het denken. Het duidt op een ontworteling van de geschiedenis en het menselijk bestaan. De ontworteling is te wijten aan het feit dat de waarheid en de (zijndheid van de) zijnden grondloos gebleven zijn. Ondanks Heideggers 'verwijt' aan Plato en Aristoteles, moet het feit van grondloosheid evenwel niet subjectivistisch begrepen worden als een nalatigheid van de mens of het menselijke denken. Uiteindelijk is het grondloos blijven van de *alètheia*, en zijn consequentie: de zijnsvergetelheid, het gevolg van het zich verbergen, zich onttrekken (*Entzug*), zich niet geven (*Verweigerung*), van het zijn zelf als zodanig.

De taak van het denken ten aanzien van de metafysica en de zijnsvergetelheid is niet de opheffing – dat is niet mogelijk want ons lot ligt als het ware in de handen van het zijn – maar de doordenking en de ervaring ervan. Dat komt in concreto neer op een ontplooiing van de *Leitfrage* tot de grondvraag, d.i. de vraag naar het zijn zelf. Deze vraag is de *grondvraag* omdat ze terugvraagt, door de hele geschiedenis van de

1. Verg. voor het volgende, onder meer, GA 45 p. 200-212, GA 65 p. 116-119, *Nietzsche I* (1936-1939) p. 79-81, *Zur Sache des Denkens* p. 31-32.

metafysica heen, naar de eerste aanvang. Dat wil zeggen, ze vraagt naar de grond, d.i. de waarheid van het zijn, van de grondloos gebleven waarheid, d.i. de onverborgenheid van de zijnden¹. Doel van dit post- en tegelijk pre-metafysische denken is de overgang naar, of de voorbereiding op, de “Lichtung des Seyns”, de “Wächterschaft für die Wahrheit des Seins”, het “horen van de stem van het zijn”². Het denken moet zich, met andere woorden, voorbereiden op het moment dat het zijn zich (weer) ontbergt, geeft, ‘laat horen’. Omdat zij grond en zin verschaft, kan de openbaring (de waarheid) van het zijn zelf, zo suggereert Heidegger, een einde maken aan de ontworteling, de zijnsvergetelheid, het nihilisme.

§7 De ontologische oppositie

De zijnshistorische uitleg van het zijn als ‘iets’ dat zich kan verbergen of ontbergen, terugtrekken of geven, impliceert een hypostacering of een ‘ontificering’ van het zijn. Gedurende de periode waarin hij de zijnshistorische conceptie uitwerkt spreekt Heidegger vrij consequent over het zijn alsof het een zijnde is. De meest lapidaire formulering van het ontische zijn is die van het wezen, in verbale zin te begrijpen, dus: het zijn van het zijn. “Das Seiende ist. Das Seyn west” zegt Heidegger in GA 65 (p. 23). Het verschil tussen de woorden ‘ist’ en ‘west’ moet aangeven dat het zijn van het zijnde niet hetzelfde is als het zijn van het zijn. Het zijn van het zijnde verwijst naar de zijndheid van het zijnde, het wezen van het zijn verwijst naar het zijn van het zijn zelf als zodanig, zonder zijnde. Met dit verschil is Heideggers nieuwe uitleg van de ontologische differentie aangegeven. De ontologische differentie verwijst nu naar het onderscheid tussen het zijn van het zijnde enerzijds, en het zijn (wezen) van het zijn anderzijds. Aangezien ze in feite berust op een ontificering van het zijn, is er echter niet zozeer sprake van een nieuwe uitleg, maar van een miskennis van de ontologische differentie.

Er zijn twee manieren om de differentie te miskennen. De ontologische differentie verwijst naar het onderscheid én de samenhang van zijn en zijnden: zijn is geen zijnde, maar zijn is altijd zijn *van* zijnden, en omgekeerd, een zijnde is altijd iets dat op een of andere wijze is. Men kan ofwel het onderscheid ofwel de samenhang van zijn en zijnde miskennen. De miskennis van het *onderscheid* is wat de Griekse filosofie en de (latere) metafysica kenmerkt. Zijn en zijnde worden impliciet geïdentificeerd. Zijn wordt dan opgevat als het hoogste, alomvattende en meest zijnde (ware) zijnde. Dit is wat Heidegger zijndheid noemt. Tegenover de zijndheid van de zijnden stelt Heidegger vervolgens het zijn van het zijn. Hiermee miskent hij de *samenhang* van zijn en zijnde, d.i. het feit dat zijn altijd verwijst naar het zijn van zijnden. Hij

1. Verg. *Nietzsche II* (1939-1946), hoofdstuk IV, p. 27-29 en GA 65, p. 76, p. 55-57. In GA 65 wordt de waarheid van het zijn herhaaldelijk in verband gebracht met grond en *Gründung* (verg. b.v. p. 307-308), echter op een andere, en moeilijk te doorgronden, wijze dan in *Nietzsche II*.

2. Respectievelijk: GA 45 p. 194, *Nietzsche II* p. 29, *Nietzsche II* idem.

construeert een ontologische oppositie waarin zijn en zijnde in ieder geval gedeeltelijk van elkaar losgemaakt zijn. Naast en onafhankelijk van het zijn der zijnden is er nog het zijn dat zelf is (*west*). In het eerste geval gaat het om het zijnde dat als het ware beslag legt op het zijn, dat “jegliches ‘ist’ für sich beansprucht”¹, in het tweede geval gaat het om het zijn zonder zijnde, dat wat Heidegger de waarheid van het zijn noemt:

“...zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein”².

Vanuit het perspectief van de ontologische differentie kan het ‘zijn zonder zijnde’ twee dingen betekenen. Opgevat als verwijzing naar het zijn zelf, kan ‘zijn zonder zijnde’ het niets betekenen, en wel het niets als andere naam voor het zijn³. Het zijn kan omschreven worden als het niet-iets of het iets gevende niets. Als het aanwezig (laten) zijn van zijnden ‘is’ het zijn namelijk ‘datgene wat’ ‘zich’ niet geeft: het (aanwezig) zijn zelf ‘is’ niet (aanwezig). Met andere woorden, alleen zijnden zijn, het zijn zelf ‘is’ niet en kan ‘zich’ bijgevolg ook niet verbergen of ontbergen. Het is echter consequenter om de formulering ‘zijn zonder zijnde’ op te vatten als verwijzend naar het volstrekte niet-zijn, de volstrekte afwezigheid van zijnden. Dit is het nietsende niets als keerzijde van het zijn. Wanneer het zijn altijd verwijst naar het zijn van zijnden, dan kan het ‘zijn zonder zijnde’ strikt genomen alleen verwijzen naar het nietsende niets. Hoe dan ook, beide betekenissen van ‘zijn zonder zijnde’ maken duidelijk dat Heideggers idee van een zijn dat zelf ‘is’ en dat zich bijgevolg kan terugtrekken of geven, op basis van de ontologische differentie onhoudbaar is. Heidegger zet de traditioneel metafysische identificatie van zijn en zijnde in feite om in de oppositie van (zijn van) zijnde en (zijn van) zijn. De oppositie van zijn en zijnde leidt ertoe dat het zijn ontisch, als zijnde, geïnterpreteerd wordt: het zijn krijgt alle kenmerken van het zijnde. Evenals het zijnde kan ook het zijn verborgen of onverborgen zijn, zich geven of zich onttrekken. Wanneer de waarheid van het zijnde de *Lichtung*, de onverborgenheid, en bijgevolg de verneembaarheid van het zijnde betekent, dan betekent de waarheid van het zijn evenzeer de *Lichtung*, de onverborgenheid en bijgevolg de verneembaarheid van het zijn zelf. De analogie tussen het zijn van het zijn enerzijds, en het zijn der zijnden anderzijds, komt tenslotte ook tot uitdrukking in de vraagstelling. Wanneer de metafysische vraag is: ‘wat is het zijnde?’, dan is de post-metafysische vraag: ‘wat is het zijn zelf?’⁴.

1. *Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”* (1949) in: *Wegmarken* p. 377.

2. *Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”* (1943) in: *Wegmarken* p. 304. Deze formulering stamt uit de uitgave van 1943. In 1949 heeft Heidegger deze formulering gecorrigeerd in:

“...zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.” Een verbetering, maar Heidegger blijft spreken over een zijn dat “west”, d.i. op een of andere wijze zelf is.

3. Verg. hoofdstuk II §4.

4. Verg. *Nietzsche* I p. 80.

Het in de vorige paragraaf beschreven fenomeen van de zijnsvergetelheid is uiteindelijk alleen verklaarbaar binnen het perspectief van de ontologische oppositie, c.q. de ontische interpretatie van het zijn. De zijnsvergetelheid moet toegeschreven worden aan de terugtrekking van het zijn. De terugtrekking van het zijn betekent dat het zijn ons, en de zijnden in het algemeen, verlaten heeft¹. Volgens de uitleg van het zijn conform de ontologische differentie zou dit een onzinnige bewering zijn. Wij *zijn* immers, en de zijnden om ons heen *zijn*. Binnen het perspectief van de ontologische differentie is er geen coherente uitleg mogelijk van het fenomeen van de zijnsverlatenheid of de terugtrekking van het zijn. Dit wil niet zeggen dat er geen sprake kan zijn van een zekere zijnsvergetelheid. Het feit dat zowel in het dagelijkse *Dasein* als in de geschiedenis van de filosofie het impliciete zijnsbesef overheerst, dat wil zeggen, de vraag naar het zijn niet expliciet gesteld en doordacht wordt, kan opgevat worden als 'symptoom' van zijnsvergetelheid. Dit is de aanvankelijke betekenis van zijnsvergetelheid wanneer Heidegger de term voor het eerst, in 1930, invoert². In deze betekenis is zijnsvergetelheid toe te schrijven aan menselijke nalatigheid, aan een ommissie van het denken.

Met de zijnshistorische wending in de tweede helft van de jaren dertig verandert de uitleg van zijnsvergetelheid. In concrete termen vertaald houdt de zijnshistorische wending in dat niet de mens, maar het zijn zelf actor van de geschiedenis wordt: de geschiedenis is in de eerste plaats geschiedenis van het zijn.

Het zich geven of zich terugtrekken van het zijn zelf, als zodanig (zonder zijnde), bepaalt het lot van de zijnden in hun zijn, en meer specifiek de gang van de geschiedenis van de mens en het menselijke denken. Dit idee van zijnsgeschiedenis is alleen maar mogelijk op grond van de splitsing tussen het zijn van het zijn zelf en het zijn van de zijnden, inclusief de mens. Binnen het perspectief van deze ontologische oppositie verwijzen de terugtrekking van het zijn of de zijnsverlatenheid, die uitmonden in zijnsvergetelheid, dan ook niet naar het zijn *van zijnden* – dat zou immers tot de onzinnige conclusie leiden dat de zijnden, dat wij, *niet* zijn –, maar naar het zijn *van het zijn zelf*, zonder zijnde. Het is niet het zijn van zijnden dat zich terugtrekt maar het zijn (het wezen of de waarheid) van het zijn zelf. De terugtrekking en de daaruit volgende vergetelheid van het zijn vindt dus plaats temidden van het zijn der zijnden. Hoewel het lot van de zijnden, de mens, en het menselijk denken, uiteindelijk afhankelijk is van het doen en laten van het zijn zelf, reduceert Heidegger de mens niet helemaal tot een marionet in de geschiedenis van het zijn. Hij suggereert dat het bedenken van ons lot, d.i. de zijnsverlatenheid, de ontworteling, het nihilisme enzovoorts, erger onheil zal voorkomen en misschien zelfs het zijn zal 'bewegen' om zichzelf, zijn wezen of zijn waarheid, toch te openbaren.

1. Verg. onder meer GA 45 p. 185-186 en GA 65, p. 106 en verder.

2. Verg. GA 31, §7a, met name p. 42-43.

VI Ontotheologie: zin en oorsprong

“Ein Rätsel ist Reinentstungenes.” (*Der Rhein*, Hölderlin)

§1 Nogmaals zijnsvergetelheid

Aansluitend bij de betekenis die het aanvankelijk bij Heidegger heeft, kan het fenomeen van de zijnsvergetelheid opgevat worden als de, door de geschiedenis van de metafysica heen, consequente miskenning van de ontologische differentie, en daarmee ook van het zijn als tijd. Vanaf haar eerste begin bij Parmenides heeft de metafysica het zijn bepaald als het meest volledig en zuiver aanwezig zijn(de): als het onvergankelijk-ene en in die zin ware zijn(de). Dat wil zeggen dat de filosofen zich van meet af aan niet hebben kunnen neerleggen bij het door en door contingente aanwezig zijn van zijnden, bij het onherleidbare en raadselachtige ‘dat’ van de zijnden. De metafysica bestaat bij gratie van het feit dat ze het raadsel van het zijn niet als raadsel accepteert. Deze niet acceptatie is het begin van het denken in de zin van de vragende houding ten opzichte van dat wat is. Het denken, de metafysica, begint in feite als de poging het raadsel van het zijn te herleiden tot de waarheid van het onvergankelijk-ene zijn(de); een waarheid die al gauw begrepen wordt als datgene wat het komen en gaan en de verstrooiing van de zijnden verklaart, fundeert, zin geeft: de ontotheologische God als het ware zijn(de).

Heideggers zijnshistorische conceptie is in bepaalde opzichten verwant aan de metafysica als ontotheologie. De gedachtengang die leidt tot deze conceptie begint met de stelling waarmee Heidegger *Einführung in die Metaphysik* opent. Hij stelt daar, terecht, dat de vraag ‘waarom is er überhaupt iets veeleer dan niets?’ de metafysische grondvraag is. Maar deze metafysische grondvraag is tevens de motor van het ontotheologische denken in zoverre zij het raadsel van het zijn *im Frage* stelt. Het waarom vraagt naar de zin, de grond, de waarheid van het zijn. De ontotheologie neemt geen genoegen met het ontologische *factum brutum* dat zijnden zijn en niet het niets ‘nietst’. Er moet een zin, een noodzakelijke grond of waarheid aan dit feit ten grondslag liggen: het raadsel kan niet *reinentstungen* zijn. Zowel de zijnshistorische diagnose van het tijdperk van de metafysica (van Plato tot en met Nietzsche), als ook de waarheid van het zijn die Heidegger er tegenover stelt, vertonen trekken van de ontotheologische visie. Wanneer de terugtrekking en vergetelheid van het zijn

verwijst naar de grond- en zinloosheid van het zijn der zijnden en speciaal het *Dasein*, dan is datgene wat ontbreekt de “gründende Lichtung des Seins”¹, de openbaring van het zijn zelf die het loutere, zinlose zijn van de zijnden en van onszelf zin en grond verschaft.

Toch kan de zijnshistorische conceptie niet opgevat worden als het volgende stadium in de geschiedenis van de ontotheologie. Zij is niet de volgende gestalte in de ontotheologische reeks die Heidegger in *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* opstelt: logos, *hupokeimenon*, substantie, subject...². Deze ontotheologische gestalten zijn even zovele inhoudelijke bepalingen van het ware zijn die gedurende een bepaalde periode maatgevend zijn geweest voor de interpretatie van het zijn der zijnden überhaupt. Heideggers waarheid van het zijn daarentegen, is geen inhoudelijke bepaling van het ware zijn. Deze formule geeft niet aan welke betekenis of zin ten grondslag ligt aan het zijn der zijnden, zij zegt slechts dat de waarheid, de openbaring, van het zijn datgene is wat het loutere zijn der zijnden zin en grond verschaft. In plaats van een volgende gestalte in de geschiedenis van de ontotheologie, vat Heideggers formule ‘de waarheid van het zijn’ veelmeer de kern samen van de ontotheologische visie op het zijn. Dit laat zich deels afleiden uit wat Heidegger zelf, ongeveer tien jaar later, zegt over de “ontotheologische Verfassung” van de metafysica. Het beslissende kenmerk van de ontotheologie is volgens Heidegger dat het zijn als grond van de zijnden gedacht wordt hetgeen een miskennen van de ontologische differentie inhoudt³. In deze interpretatie zit onmiskenbaar een element van zelfkritiek ten aanzien van de zijnshistorische positie. Heideggers interpretatie van de ontotheologie, en ook zijn impliciete zelfkritiek, is echter te beperkt. Heidegger beschouwt de ontotheologie alleen als een opvatting of uitleg van het zijn. Mijns inziens is de ontotheologie niet louter een uitleg van het zijn maar van het *ware* zijn, zij impliceert dus een waarheidsopvatting. De ontotheologische waarheidsopvatting is op zijn beurt gebaseerd op de miskennen van (het zijn als) tijd. Het ware zijn(de) is het tijdloze, noodzakelijke of absolute ten opzichte van het tijdelijke of contingente zijn(de).

In aansluiting op Heideggers eigen visie zal ik in de volgende paragraaf in het kort een gereviseerde versie van de geschiedenis van de ontotheologie schetsen om vervolgens, op grond daarvan, in §3 te laten zien dat de zijnshistorische positie opgevat moet worden als een reflectie of symptoom van de teloorgang van de ontotheologie die inzet met de filosofie van Kant. In §4 en 5 zal ik ten slotte kort

1. *Nietzsche* II p. 20. Op dezelfde pagina wordt de voleinding van de metafysica (bij Nietzsche) beschreven als het begin van het tijdperk van de “vollendeten Sinnlosigkeit” en “das Sinnlose ist das Wahrheit-(Lichtung-)lose des Seins.” Verg. ook *Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’* (1949): “‘Sinn von Sein’ und ‘Wahrheit des Seins’ sagen das Selbe” (in: *Wegmarken*, p. 372).

2. *Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (wintersemester 1956/1957) in: *Identität und Differenz* p. 51.

3. Heidegger spreekt van een ongedacht of vergeten blijven van de ontologische differentie. Verg. *IuD* p. 52 en p. 59.

ingaan op het werk uit de laatste periode. In de jaren vijftig en zestig wordt de zijnshistorische conceptie getransformeerd. Hoewel de meest in het oog springende ontotheologische trekken verdwijnen, blijft Heideggers zijnsbegrip op dit punt ambivalent.

§2 Metafysica als ontotheologie

Heidegger definieert de *onto-theo-logische Verfassung* van de metafysica in twee stappen. Ten eerste is de metafysica als ontologie

“...den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (*logos*) her ergründet und begründet.” (IuD, p. 50)

Logos is de eerste, van Heraclitus afkomstige, naam voor het zijn als de ene, alles verzamelende grond: *hen panta*¹. Latere namen zijn *hupokeimenon* (Aristoteles), substantie (Middeleeuwen), subjectum (moderne tijd). Ten tweede is de metafysica als ontologie tevens theologie want:

“...das Sein als der Grund, [wird] nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als erste Grund, *prootè archè*, vorgestellt wird.” (IuD, p. 51)

Met *prootè archè* verwijst Heidegger naar Aristoteles' bepaling van God als eerste grond, als onbewogen beweger.

Tussen Heraclitus en Aristoteles vindt er een, door Heidegger niet genoemde, gebeurtenis plaats die zeer belangrijk is voor de metafysica als ontotheologie: de disjunctie van zijn en tijd door Parmenides. Zijn definitie van het zijn(de) als tijdloos is tevens de eerste verwoording van *alètheia*. Parmenides' verwoording van *alètheia* als het onvergankelijk-ene zijn(de) verbindt zich bij Aristoteles met de bepaling van zijn als grond. De Aristotelische vraag naar de waarheid is de hoe- of waarom-vraag. Hij vraagt naar de bewegingsgronden, de beginselen (*archai*), van alle beweging of verandering. Volgens Aristoteles moet er een eerste begin(sel), een *prootè archè*, zijn dat de keten van bewegingen of veranderingen in beweging zet. Dat is God als de eerste, onbewogen beweger, als het eeuwige, noodzakelijke en ware zijn(de). De God van Aristoteles is niet alleen *prootè archè* maar ook *nous*, geest of denken. Is het menselijk *noein* een vernemen dat als het ware voor even samenvalt met wat tegenwoordig is, het goddelijk *noein* is een verwerkelijkend, zichzelf tegenwoordig

1. Verg. IuD p. 48. Heidegger noemt Heraclitus overigens niet in deze context. Maar de karakterisering van de *logos* als *hen panta* is een duidelijke verwijzing naar Heraclitus (verg. fragment 41, 45 en 46 van Heraclitus in *Die Vorsokratiker* p. 256-258). In de gebruikelijke interpretatie wordt de Heraclitische *logos* opgevat als eenheid van tegenstellingen. Aldus opgevat, verwijst de *logos* naar de structuur of het principe van het worden (*phusis*): “...die kontinuierliche Abwechslung der Gegensätze [bildet] deren Einheit, wie andererseits diese Einheit ihr kontinuierliches Abwechseln zeitigt.” (idem, p. 233)

stellend denken en in die zin de zuivere tegenwoordigheid van al wat is, inclusief zichzelf. Vandaar dat voor Aristoteles, en overigens ook voor Plato, het schouwen van de waarheid, d.i. het zuiver, bestendig tegenwoordige, een gelijk zijn of deelhebben aan God is¹.

In de christelijk-filosofische interpretatie worden beide aspecten van de Aristotelische God overgenomen. God als onbewogen beweger wordt *causa sui*, het eeuwige, ware zijn(de) dat scheppende grond of oorzaak is van alle zijnden inclusief zichzelf. Als scheppende grond openbaart God zich in al wat is: hij is tegenwoordig in al wat is. De zijnden dragen het spoor van hun goddelijke oorsprong, en daarmee van de waarheid. Vergelijkbaar met de Griekse *alètheia*, is waarheid nog steeds datgene wat door de contingente pluraliteit van de verschijnselen heen ontdekt of aanschouwd wordt: het ene, blijvende (goddelijke) zijn(de) dat bron of grond van de zijnden is. Deze waarheidsopvatting gold beslist niet alleen voor theologen of mystici. Ook Newton bij voorbeeld, beschouwde het achterhalen van de wetten van de natuur als het (her)ontdekken van de goddelijke waarheid die eens geopenbaard maar in de loop der tijden verbasterd en vervormd geraakt was.

De eerste belangrijke verschuiving in dit ontotheologische model van de waarheid wordt zichtbaar in de filosofie van Descartes. De verschuiving heeft primair betrekking op het denken. In plaats van het 'noëtisch', schouwend of ontdekkend karakter legt Descartes de nadruk op het voorstellende karakter van het denken². Maakte het schouwende of ontdekkende karakter van het denken direct 'contact' met de waarheid mogelijk, nu is de waarheid, het ware zijn, slechts toegankelijk in de representatie, de voorstelling van wat (present) is. Vanwege hun indirecte, want representerende 'contact' met het zijn van de zijnden is de status van voorstellingen onzeker. Ze kunnen bedriegen in die zin dat ze iets representeren wat niet waarlijk (aanwezig) is maar wat we bij voorbeeld gedroomd hebben. De voorstellingen moeten derhalve onderworpen worden aan de procedure van de methodische twijfel met als doel de selectie van zekere, en dat wil zeggen, ware voorstellingen, de zogenaamde heldere en eenvoudige ideeën. Het ware zijn, de waarheid, verwijst nu in eerste instantie naar de voorgestelde waarheid of het voorgestelde ware zijn. Daarmee vernauwt zich de betekenis van het ware zijn als grond van de zijnden tot subjectum: tot het denkende ik dat aan alle voorstellen, en dus ook aan de voorgestelde waarheid, ten grondslag ligt³. Maar het denkende subject blijft aangewezen op God als garantie voor de waarheid, dat wil zeggen, voor het feit dat onze ideeën representaties zijn van wat

1. Verg. Verhoeven, *Aristoteles – Het opperwezen*, p. 16-17.

2. Heidegger analyseert Descartes' *cogitare* als voorstellen. Hij legt er de nadruk op dat het *cogitare* altijd een *me cogitare*, een zich voorstellen is; met andere woorden, het denken vooronderstelt een subject dat iets 'voor zich stelt'. Verg. *Nietzsche II*, p. 148-168.

3. Verg. *Nietzsche II* p. 162. Heideggers conclusie ten aanzien van Descartes is overigens veel radicaler. Het subject, het zich voorstellende ik, beslist volgens Heidegger over zijn en waarheid: "das Vorstellen (...) setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewissheit" (idem). Deze conclusie is mijns inziens te radicaal; zij houdt geen rekening met het feit dat de verschuiving die de Cartesiaanse subjectiviteitsmetafysica teweeg brengt *binnen* het ontotheologisch kader blijft (zie verder in de tekst).

werkelijk, waarlijk is. Uit zichzelf kan het subject die zekerheid niet putten. Vandaar dat een belangrijk deel van Descartes' *Méditations métaphysiques* gewijd is aan het bewijs dat God bestaat en ons niet bedriegt. Zijn conclusie naar aanleiding van het laatste bewijs, in de vijfde *Méditation*, bevestigt de ontotheologische waarheid:

“Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude, et la vérité de toute science, dépend de la seule connaissance du vrai Dieu.”¹

Bekeken vanuit het perspectief van Kant is de God van Descartes een soort kentheoretische *deus ex machina*. Kant kon daar geen genoegen mee nemen. Zijn ondermijning van de ontotheologische waarheid voltrekt zich in een dubbele beweging. Enerzijds zet Kant de laatste en beslissende stap op de weg van de verzelfstandiging van het denken ten opzichte van het zijn der zijnden – een weg waarop eerst het werk van Plato en Aristoteles en vervolgens dat van Descartes de belangrijkste stations zijn. Het denken wordt bij hem de activiteit van een autonome rede. Niet meer afhankelijk van de ontotheologische God als laatste garantie van de waarheid, is de rede bij Kant letterlijk autonoom geworden: zichzelf de wet stellend. Anderzijds dwingt de wet, die de rede zich stelt, het denken binnen de grenzen van de ervaring, en dat wil zeggen, binnen de grenzen van de contingentie. We kunnen weliswaar een voorstelling (apriori begrip) hebben van iets dat absoluut noodzakelijk en tijdloos is maar iets dergelijks kunnen we niet kennen omdat de ervaringsbasis daarvoor ontbreekt².

Dit is een wending van 180 graden ten opzichte van de opvattingen vanaf Parmenides tot en met Descartes. Ware, echte kennis was tot nog toe kennis van, c.q. ‘noëtisch contact’ met, het absolute, noodzakelijke, onvergankelijke, kortom, in Kantiaanse termen, het *Unbedingte* dat ten grondslag ligt aan al het *Bedingte*. Bij Kant daarentegen, is kennis, of denken dat gericht is op kennis, altijd gebonden aan dat wat zintuiglijk gegeven is en dat is altijd contingent, *bedingt*. Weliswaar is de autonome rede in staat tot een vorm van kennis die onafhankelijk is van de ervaring – dit is de transcendentale kennis – maar deze ‘meta-kennis’ betreft louter het kenvermogen zelf en de grenzen van onze kennis. In die zin zijn:

“Die Notwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, (...) die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht usw.(...) lauter transzendente Prädikate...”³

-
1. *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)*, (Librairie philosophique J.Vrin, Parijs 1967) p. 69.
 2. Dit geldt voor de theoretische rede. Met betrekking tot de praktische rede liggen de zaken enigszins, maar niet wezenlijk, anders. Ook de praktische rede is autonoom (vrij) en stelt zichzelf de wet: de categorische imperatief. Omdat de ervaring ons leert dat het leven zeer onrechtvaardig is, zijn we volgens Kant genoopt te hopen of geloven dat deze onrechtvaardigheid ooit (na onze dood) rechtgetrokken zal worden door God. De praktische rede moet bijgevolg het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel postuleren als voorwaarde voor het hoogste goed, d.i. de overeenstemming van deugd en geluk.
 3. *Kritik der reinen Vernunft* A641/B669 – A642/B670.

die betrekking hebben op een transcendentaal object, dat wil zeggen, op iets dat denkbaar is maar niet kenbaar. Het is niet kenbaar omdat het geen 'objectieve realiteit' heeft, dat wil zeggen, het is en kan ons niet zintuiglijk gegeven zijn.

Zijn verwijst bij Kant uiteindelijk naar het *gegeven zijn* van een "Fluss des Mannigfaltigen" in de zintuiglijke waarneming die, verbonden en tot 'staan' gebracht door het denken (verstand), zich als *Gegenstand* toont¹. Dat het zintuiglijk gegevene zich toont als object wordt mogelijk gemaakt door de oorspronkelijke synthetische eenheid van de transcendentale apperceptie waarin al het verbinden van het denken zijn grond heeft². Dit betekent dat de ontotheologische betekenis van het ware zijn bij Kant deels getransformeerd, deels gehandhaafd blijft. Het zijn van de zijnden, voor zover toegankelijk in de ervaring, is altijd een tijdelijk of contingent zijn. Maar de ervaring van het zijn van de zijnden, van de tijd, heeft nog steeds een tijdloze grond. Bij Kant is het subject – om precies te zijn: de transcendentale eenheid van de apperceptie – de tijdloze grond van de tijd. Het Kantiaanse subject is evenwel een gespleten, een empirisch-transcendentiaal subject. Dit empirisch-transcendentiaal subject vormt uiteindelijk de grondslag voor de tamelijk ingewikkelde transformatie van de ontotheologische waarheid bij Kant.

Enerzijds komt de bron van de (ontotheologische) waarheid die bij Descartes nog buiten het subject lag, in het transcendentale subject te liggen. Het transcendentale subject is de "Quell aller Wahrheit, d.i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten"³ omdat het de mogelijkhedenvoorwaarde vormt van de ervaring van het (contingente, veelvoudige) gegevene als *kenbare objecten*. Als zodanig is het transcendentiaal subject anderzijds niet de bron van *ontotheologische* waarheid maar slechts van formele, logische waarheid, namelijk de mogelijkhedenvoorwaarden van ervaring of kennis überhaupt. Zonder het empirisch subject dat het materiaal van onze ervaring of kennis aandraagt blijft deze waarheid leeg, zonder object. En dit empirische subject is eindig, dat wil zeggen, aangewezen op de contingente pluraliteit van het gegevene, van dat wat ons verschijnt. Dit betekent voor Kant dat onze kennis weliswaar perfectioneerbaar is maar dat we desalniettemin de grens van de eindigheid nooit kunnen overstijgen. We zullen nooit weten wat de zijnden, in absolute zin, d.i. *onafhankelijk* van onze ervaring, zijn. En met het absolute zijn blijft ook de absolute waarheid ontoegankelijk voor ons: waarheid blijft gebonden aan de subjectieve, eindige condities van de ervaring en de kennis.

Kants filosofie bewerkstelligt een omslag in de ontotheologie. Die omslag heeft twee gezichten. Aan de ene kant is er sinds Kant sprake van een erosie, zoals Theo de Boer het noemt, van de ontotheologische God, een erosie die tot de dag van vandaag

1. Verg. Heidegger, *Kants These über das Sein* (1961) in: *Wegmarken*, p. 451.

2. Verg. *Kants These über das Sein* (*Wegmarken*), p. 453-454. In deze zin is het zijn, tot op zekere hoogte, *Setzung* van het subject: het gegeven zijn wordt bepaald als voorwerpelijk zijn. In meer algemene zin wil dit zeggen dat "Sein und Existenz [sich] bestimmen aus dem Verhältnis zum Verstandesgebrauch" (idem, p. 456).

3. *Kritik der reinen Vernunft* A237/B296.

voortduurt¹. Kants filosofie verwoordt een zienswijze die sindsdien gemeengoed geworden is, namelijk dat de ontotheologische God niet alleen geen plaats heeft in onze ervaring, maar tevens, in zijn klassieke gedaante als *causa sui*, de “ware afgrond van de menselijke rede” is². Dat Kant zelf deze God heeft pogen te handhaven als postulaat van de praktische rede heeft niet mogen baten. De grote invloed, tot en met de dag van vandaag, van de Kantiaanse ethiek strekt zich niet uit tot de postulaten van de praktische rede. De teloorgang van de ontotheologische God betekent niet dat de kenmerken van de ontotheologie na Kant langzaam verdwenen zouden zijn. Integendeel, de Kantiaanse filosofie is een voorbereiding op wat men het ontotheologisch subject zou kunnen noemen. Dit is het andere gezicht van de Kantiaanse omslag.

Kants dubbele boodschap van autonomie en eindigheid is in de afgelopen twee eeuwen eenzijdig gerecipieerd. De meeste nadruk is komen te liggen op het autonome subject dat voor een deel de eigenschappen van de ontotheologische God toegedicht krijgt. Belangrijkste verantwoordelijke voor deze ontwikkeling is evenwel Kant zelf wiens dubbele boodschap, op de keper beschouwd, een zeer paradoxale boodschap is. De paradox komt, eenvoudig samengevat, op het volgende neer: hoe eindig is een subject dat met behulp van de autonome rede zo precies de grenzen weet af te bakenen van zijn eigen eindigheid? Hoe is het mogelijk dat het subject zo goed weet wat het niet kan weten?

Hegels antwoord op deze paradox ligt zeer voor de hand. Het subject, c.q. het denken, dat zijn grens weet te bepalen kan deze grens vervolgens ook overschrijden. Dit is in feite het bewegingsprincipe van de dialectiek: met dat de grens van de these in de antithese bepaald wordt, kan zij in de synthese overstegen worden. Hegels filosofie van de absolute geest is tevens het eerste indrukwekkende voorbeeld van de ‘ontotheologisering’ van het subject. Zijn karakteristiek van de absolute geest (of idee) herinnert aan de kenmerken van de Aristotelische God. Hij is het absolute zich denken van het denken en als zodanig absolute tegenwoordigheid of het ware zijn, dat wil zeggen, hij is de volledige wederzijdse doordringing van denken en zijn. De absolute geest heeft alles wat is en geweest is *vermittelt*, dialektisch doordacht en in zich opgenomen. Hij is de “absolut gesetzten Wahrheit im Sinne der vollständig entfalteten Gewissheit des sich wissenden Wissens”³.

Na Hegel neemt het ontotheologische subject bij Marx en Nietzsche concretere vormen aan. Bij Marx zijn de grenzen die het subject overstijgt niet de ideële van het denken maar de maatschappelijke van de productieverhoudingen en de materiële van de productie zelf. Doel is niet de absolute geest maar de volmaakte maatschappijvorm of de perfecte staat. De meest wezenlijk ontotheologische trek van het subject bij

1. Verg. Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal* ('s-Gravenhage 1991) p. 30 en p. 59 e.v. Wat de Boer in dit boek de God van de filosofen of ook het Opperwezen noemt, komt voor een groot deel overeen met wat in deze tekst de ontotheologische God genoemd wordt.

2. *Kritik der reinen Vernunft* A613/B641; geciteerd in de Boer (idem) p. 72.

3. *Identität und Differenz*, p. 39, verg. ook p. 33.

Marx is dat het in staat geacht wordt tot een beheersing van de tijd. De toekomst is planbaar, maakbaar, volledig te onderwerpen aan de blauwdruk van het subject.

Is de beheersing van de tijd vooral een eigenschap van de autonome en – zo zou men daar tegenwoordig aan toe kunnen voegen – bureaucratische rede, dan knoopt Nietzsche's ontwerp van het subject als *Wille zur Macht* aan bij wat in de traditie van Parmenides tot en met Kant altijd locus van illusie, onwaarheid, eindigheid is geweest: het zintuiglijke, door hartstochten gedreven lichaam. Als *Wille zur Macht* is het subject een autonoom krachtencentrum dat waarden, waaronder ook waarheid, voortbrengt. Tot op zekere hoogte is Nietzsche inderdaad, zoals Heidegger in de *Nietzsche* interpretatie poogt aan te tonen, een omgekeerde Platonist en dat wil dus zeggen: een omgekeerde ontotheoloog. Niet de transcendente, goddelijke wereld van Plato en het Christendom is de bron van de hoogste waarden, de zin en de waarheid. Deze wereld, inclusief zijn God, is louter de projectie van de zwakke, rancuneuze, reactieve mens, in het leven geroepen en in stand gehouden om de wil tot macht van de levensbevestigende, sterke mens, de *freie Geist*, in te dammen. Deze laatste is de producent van de ware, werkelijk hoogste waarden. Dit zijn de waarden die de kracht en de macht van het leven, van het chaotisch en veelvoudig wordende, bevestigen en vergroten.

De 'ontotheologisering' van het subject bij Nietzsche blijft hoofdzakelijk beperkt tot de karakteristiek van het subject als zelfstandig en expansief waardenproducent. Tegenover deze opvatting die ook voor ons nog geldt, staat bij Nietzsche een vaak scherpe diagnose van de drijfveren en het zelfbedrog die ten grondslag liggen aan de ontotheologie. De fixatie op het onveranderlijke zijn wordt door hem geanalyseerd als een afweer en bescherming tegen de frustrerende contingentie en de verwarrende veelvoudigheid van het wordende dat ons steeds dreigt mee te slepen. En dat wat filosofen meestal waarheid noemen ontmaskert hij als de generalisatie en het tot dogma verheffen van een, altijd beperkte, want altijd vanuit een specifiek perspectief tot stand gekomen interpretatie.

In zijn ambivalente positie ten aanzien van de ontotheologie is Nietzsche, van alle contemporaine filosofen, misschien nog wel het meest te vergelijken met Heidegger. Net als Nietzsche, alleen op een andere manier, is Heidegger gedeeltelijk verstrikt in de ontotheologie. Bij Nietzsche staat daar een scherpe diagnose van de ontotheologie tegenover en bij Heidegger het eerste metafysische ontwerp *jenseits* de ontotheologie.

§3 Het raadsel van het zijn

Het ontotheologisch zijnsbesef is eeuwenlang een afdoende bescherming geweest tegen het raadsel van het zijn. De vraag 'waarom is er überhaupt iets veeleer dan niets?' hoefde helemaal niet op te komen, zozeer leefde men in en met de zekerheid van het antwoord, het "unerschütterliche Herz der wirklich überzeugende Wahrheit" zoals Parmenides het zo mooi noemt¹. Wanneer Leibniz deze vraag voor het eerst

1. *Die Vorsokratiker*, p. 315.

stelt is het nog louter een retorische vraag. Vergelijkbaar met de godsbewijzen van de Middeleeuwen en vroeg moderne tijd gaat het niet om een echte vraag of twijfel maar om een expliciete toeëigening van de zekerheden van het denken. De eerste die deze vraag echt *als vraag* stelt is Heidegger zelf. Wanneer hij deze vraag voor het eerst stelt, in *Was ist Metaphysik?*, brengt hij haar in verband met de grondstemming van de angst: “de angst openbaart het niets”¹. De ervaring van het niets in de angst is in feite, aldus Heidegger, de ervaring van het eindige zijn:

“Sein und Nichts gehören zusammen, (...) weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Dasein offenbart.” (WM, p. 119)

Hiermee geeft Heidegger mijns inziens de belangrijkste aanwijzing voor de zogenaamde zijnsvergetelheid van de moderne tijd.

Het denken en spreken over het niets bestaat al sinds Parmenides. Binnen het ontotheologisch zijnsbesef is het niets echter nauwelijks meer dan een leeg begrip, de verder niet geproblematiseerde ontkenning, zoals Heidegger zegt, van het eigenlijke zijn(de) (WM, p. 118). Pas de erosie van het besef van het onvergankelijk zijn(de) als grond van de zijnden, maakt het mogelijk dat het niets ervaarbaar wordt als de ‘andere naam’ van het zijn. Met het wegvallen van dat besef wordt het zijn van de zijnden ervaren in zijn grondloze contingentie. En deze ervaring is, denk ik, synoniem met de ervaring van de angst. In de angst opent zich de afgrond, de niet-grond, onder de vanzelfsprekende aanwezigheid van onszelf en de ontelbaar vele verschillende zijnden. Wij zijn, de dingen om ons heen zijn, tastbaar, zichtbaar, voelbaar, maar de zin, de grond van dit zijn, het vanwaar en waarnaartoe, kortom het waarom van dit zijn is een angstwekkend raadsel.

Deze angst, deze *horror vacui*, is de grondtrek en de drijfveer van het denken en het doen van de laatste twee eeuwen. Wanneer Kant, als eerste filosoof, de ontotheologische God als afgrond ervaart is dat een angstervaring: “alles zinkt hier onder ons weg” zegt hij². Ook zonder deze openlijke erkenning heeft zijn doorwrochte kritiek van de zuivere rede – zo heeft het mij althans altijd getroffen – veel van een monument tegen de angst. De *horror vacui* wordt bezworen in het trekken van de grenzen waarbinnen we ons op vertrouwd want kenbaar terrein bevinden en in de vestiging van de autonome rede als grensbewaker die ons bij de afgrond vandaan moet houden.

Angst leidt tot afweer, tot wat de psychoanalyse reactieformaties noemt. De belangrijkste reactieformatie is wat ik in de vorige paragraaf het ontotheologisch subject heb genoemd. Het is de substituut-grond of -garantie opgericht, niet alleen voor datgene wat weggevallen is, maar vooral als houvast tegen de duizeling van het niets. In plaats van erkenning van de afgrond van het niets – een erkenning die ook nauwelijks

1. Verg. *Was ist Metaphysik?* (1929) in: *Wegmarken* (WM), p. 111 en verder.

2. *Kritik der reinen Vernunft*, A613/B641

mogelijk want vrijwel onleefbaar is –, drijft de angst tot precies die hyperactiviteit van het zich over alles uitbreidende en van alles meester makende moderne subject dat Heidegger met zoveel afschuw beschrijft in zijn werk uit de jaren veertig. Zij is de drijfveer achter de inmiddels absurde en gevaarlijke technische en economische expansie. In diezelfde periode geeft Heidegger een lucide analyse van de techniek als een soort onbewuste *horror vacui*:

“Die Vernetzung aller Stoffe, eingerechnet den Rohstoff ‘Mensch’, (...) wird im Verborgenen bestimmt durch die völlige Leere, in der das Seiende, die Stoffe des Wirklichen, hängt. Diese Leere muss ausgefüllt werden. Da aber die Leere des Seins, zumal wenn sie als solche nicht erfahren werden kann, niemals durch die Fülle des Seienden aufzufüllen ist, bleibt nur, um ihr zu entgehen, die unausgesetzte Einrichtung des Seienden auf die ständige Möglichkeit des Ordens als der Form der Sicherung des ziellosen Tuns. Die Technik ist von da gesehen, weil auf die Leere des Seins wider ihr Wissen bezogen, die Organisation des Mangels.”¹

Ondanks zijn indringende beschrijvingen van de verschijningsvormen van de moderne subjectiviteit slaat Heidegger mijns inziens volkomen de plank mis wanneer het op de diagnose van de moderne tijd aankomt. De ‘leegte’ van het zijn is geen symptoom van de terugtrekking van het zijn, netzomin als de moderne subjectiviteit getekend wordt door een, door de terugtrekking van het zijn bewerkte, zijnsvergetelheid. Als de *horror vacui* van de techniek iets duidelijk maakt dan is het veelmeer het verhoogde, maar verdrongen besef van de contingentie van het zijn. Heidegger blijkt echter nog zo in de ban van het ontotheologisch zijnsbegrip dat hij de ‘leegte’, d.i. de zin- en grondloosheid van het zijn duidt als een terugtrekking van het zijn waartegenover de waarheid van het zijn staat, de “gründende Lichtung” van het zijn. De waarheid van het zijn neemt hier de functie over van de ontotheologische God: het verschaft het lou-tere, contingente zijn der zijnden grond en zin. De terugtrekking van het zijn daarentegen is te vergelijken met wat contemporaine theologen ‘godsverduistering’ noemen². Heideggers zijnshistorische constructie is in feite een reactie op de ineenstorting van het ontotheologisch zijnsbesef. Hij beschrijft weliswaar de symptomen en de verschijningswijze van deze ineenstorting, maar zonder in de gaten te hebben waar ze

-
1. *Ueberwindung der Metaphysik* (1936-1946) in: *Vorträge und Aufsätze*, p. 91. De techniek wordt in deze (zijns-historische) context begrepen als de “vollendete Metaphysik” (p. 76) die op haar beurt begrepen wordt als de “äusserste Verblendung über die Seinsvergessenheit” (p. 68).
 2. Vanwege de zware, religieuze lading die de term nihilisme in EidM krijgt, is het, aldus Cornelis Verhoeven, verleidelijk om in de termen *Seinsvergessenheit* en *Seinsverlassenheit* een seculiere vertaling te horen van *Gottvergessenheit* en *Gottverlassenheit* (cf. *Het subject in de metafysica*, in: *Filosofie aan de grens*, Van Gorcum Assen/Maastricht 1992, p. 121). De religieuze connotatie van zijnsvergetelheid wordt in EidM inderdaad al enigzins merkbaar. Het fenomeen zelf wordt in EidM evenwel nog niet toegeschreven aan het zijn zelf dat zich terugtrekt maar aan het *Dasein* dat “aus dem Sein herausgefallen” is (cf. p. 28 en verder). Pas wanneer Heidegger, een aantal jaar later, gaat spreken over de terugtrekking van het zijn (en alles wat daarmee samenhangt), wordt de religieuze of ontotheologische interpretatie van het zijn zelf, en bijgevolg ook de zijnsvergetelheid, zeer nadrukkelijk.

vandaan komen. Hij schrijft ze toe aan een terugtrekking van het zijn waaraan ooit een openbaring van het zijn voorafgegaan is en die ook ooit weer – althans, daar zouden wij ons op moeten voorbereiden – gevolgd zal worden door een openbaring van het zijn. Deze geschiedenis van het zijn, of beter, van het zijn van het ware zijn(de), beschrijft, zonder dat Heidegger het zich lijkt te realiseren, de geschiedenis van de ontotheologische God.

§4 Zin

In het werk van de laatste periode, d.i. ongeveer vanaf begin jaren vijftig tot eind jaren zestig, distantieert Heidegger zich weer enigzins van de ontotheologische trekken van de zijnshistorische conceptie. Dit gebeurt bij voorbeeld in *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. Maar de diagnose die Heidegger in dit werk geeft is, zoals gezegd, zeer summier. Er wordt niets gezegd over de rol van waarheid en tijd in de ontotheologie. De afwezigheid van Parmenides is in dit verband dan ook zeer opvallend. De beperktheid van de diagnose wijst erop dat Heidegger zich ook in zijn laatste werk niet losmaakt van de ontotheologische denkwijze.

In het werk van de laatste periode keert de kernbetekenis van zijn, namelijk aanwezig zijn, terug. In de zijnshistorische conceptie van de jaren veertig speelde deze betekenis van zijn nauwelijks een rol. In het laatste werk probeert Heidegger de uitleg van zijn als aanwezig zijn te verbinden met de zijnshistorische visie. Deze verbinding resulteert in een transformatie van het zijnsbegrip van de zijnshistorische conceptie. Dit zijnsbegrip wordt van zijn meest ondubbelzinnig ontotheologische kenmerken ontdaan, maar tegelijk blijft het ontotheologisch perspectief op minstens twee punten behouden. Het betreft hier de twee ontotheologische constanten met betrekking tot de zijnsvraag in Heideggers werk, namelijk de notie 'zin' en 'oorsprong'. Enerzijds poogt Heidegger de uitleg van zijn als aanwezig zijn te verbinden met de zinfunctie van het zijn. Anderzijds tracht hij het aanwezig zijn te herleiden tot een oorsprong. Beide punten zal ik respectievelijk in deze en de volgende paragraaf bespreken.

In het late werk duidt Heidegger de geschiedenis als *Schickungen* van zijn¹. Het woord *Schickung* geeft aan dat de zijnden niet zomaar, willekeurig, aanwezig zijn, hun aanwezig zijn staat veelmeer in het teken van een bepaalde 'schikking', d.i. een bepaald ontwerp, waaronder het zijn zelf de zijnden plaatst. In het woord *Schickung* verbindt Heidegger de betekenis van zijn als aanwezig zijn van zijnden met de notie van zijn als zin. Wanneer zijn verwijst naar het aanwezig zijn van zijnden, dan is de vraag naar de zin van zijn, in de woorden van Ben Vedder:

“...de vraag naar datgene vanwaaruit en waarnaartoe het aanwezige als aanwezig kan aankomen. Hij [Heidegger] duidt dit aan als het mogelijk makende dat eerder

1. Verg. voor het volgende *Technik und die Kehre* (Pfullingen 1978), p. 24; *Identität und Differenz*, p. 58-59; *Zur Sache des Denkens*, p. 6-10.

dan alles en voorafgaand aan alles een ontwerp over de zijnden legt vanwaaruit zij aanwezig kunnen zijn.”¹

Als *Schickung* is het zijn méér dan een louter aanwezig zijn van zijnden. Eerst en vooral is het zijn de ‘schikking’, het ontwerp, van de zin van het loutere aanwezig zijn van de zijnden. Met andere woorden, zijn als *Schickung* betekent dat het zijn zelf de zin aanbiedt in het licht waarvan wij het aanwezig zijn der zijnden verstaan²:

“Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: *Phusis*, *Logos*, *Hen*, *Idea*, *Energeia*, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen. Aber dies Geschickliche gibt es nicht aufgereiht wie Äpfel, Birnen, Pfirsiche, aufgereiht auf dem Ladentisch des historischen Vorstellens. (...) Wie es, das Sein, sich gibt, bestimmt sich je selbst aus der Weise, wie es sich lichtet.” (IuD, p. 58-59)

In welk opzicht is de duiding van de geschiedenis als een geschiedenis van ‘schikkingen’ van zijn een transformatie van de zijnshistorische conceptie? In de zijnshistorische conceptie werd de geschiedenis beschouwd als een geschiedenis van de ontberging en vooral de verberging of terugtrekking van het zijn. De ontberging of waarheid van het zijn werd begrepen als datgene wat het loutere aanwezig zijn van de zijnden zin en daarmee grond verschaft. Het tegendeel van de waarheid van het zijn was de terugtrekking van het zijn die gepaard ging met zijnsvergetelheid en het zinnen grondloos blijven van het zijn der zijnden. Het merendeel van de zijnsbetekenissen (ongeveer vanaf *idea*) in het hierboven aangehaalde citaat zag Heidegger in dit licht. Hij vatte ze allerminst op als een ‘schikking’ van het zijn zelf. Als interpretatie van de ‘zijntheid’ van de zijnden, waren deze zijnsbetekenissen veelmeer symptomen van de terugtrekking en vergetelheid van het zijn.

Ten opzichte van de zijnshistorische conceptie impliceert de notie van ‘zijnsschikkingen’ twee verschillen. Ten eerste is er geen sprake meer van een terugtrekking of verberging van het zijn, noch van zijnsvergetelheid. In de loop van de geschiedenis heeft het zijn zelf zich steeds op een of andere wijze gegeven. De geschiedenis is een aaneenschakeling van verschillende zinsbeschikkingen van het zijn in het licht waarvan wij het aanwezig zijn van de zijnden als zus of zo begrijpen. Dit betekent, ten tweede, dat er (impliciet) een ontkoppeling van zin en waarheid heeft plaats gevonden. Omdat zijn, opgevat als ‘schikking’, verwijst naar een pluraliteit van zinsbeschikkingen, kan er geen sprake meer zijn van *de* waarheid (of *de* zin) van zijn. Op zich zou het consequent zijn om de ‘schikkingen’ van zijn op te vatten als de

1. Ben Vedder, *Erfgenen van de Toekomst – Heideggers vraag naar zijn als de vraag naar zin* (Tilburg University Press 1990) p. 39; verg. ook p. 43.

2. Verg. Ben Vedder, *Erfgenen van de Toekomst* p. 43. Voor de duidelijkheid moet ik hier vermelden dat beide citaten van Vedder enigszins uit hun verband gerukt zijn. Beide citaten staan bij Vedder in de context van het zijnsbegrip van de jaren veertig. Zijn uitleg is mijns inziens echter evenzeer, of zelfs nog explicieter, van toepassing op het zijnsbegrip van de jaren vijftig en zestig.

waarheden van het zijn. Het gaat immers nog steeds om de openbaringen, om het oplichten, van het zijn zelf. Een dergelijke 'pluralisering' van de waarheid gaat Heidegger, zo lijkt het althans, te ver. In het werk van de laatste periode spreekt hij niet meer van de waarheid, noch van de waarheden, van het zijn. De weinige keren dat hij het woord waarheid (*alètheia*) nog bezigt, verwijst het meestal, direct of indirect, naar de kernbetekenis of, in meer Heideggerse termen, de oorspronkelijke betekenis van zijn, namelijk *Anwesen*¹. Deze stand van zaken wijst niet alleen, en waarschijnlijk niet op de eerste plaats, naar een impliciete ontkoppeling van zin en waarheid; hij duidt ook en vooral op het feit dat de betekenis van *Anwesen* voor Heidegger van een heel andere orde is dan de betekenissen van het zijn als *logos*, *idea*, subject etcetera. Op dit punt zal ik in de volgende paragraaf terugkomen.

In de nieuwe visie op de geschiedenis van het zijn is het zijns-begrip van de meest ondubbelzinnig ontotheologische trekken ontdaan. De geschiedenis van het zijn is nu geen geschiedenis meer van de waarheid (ontberging) of onwaarheid (verberging en vergetelheid) van het zijn, maar, veel neutraler, van de diverse zinsbeschikkingen van het zijn. In tegenstelling tot de waarheid van het zijn, hebben deze 'schikkingen' geen enkele reddende functie meer. Was de waarheid van het zijn, op de komst waarvan wij ons zouden moeten voorbereiden, de rol toebedacht ons te verlossen uit de zijnsvergetelheid en het nihilisme, nu valt er, op dit punt althans, niets te verlossen of te redden aangezien het zijn zich, bij nader inzien, nooit teruggetrokken heeft noch vergeten is. De zwaar aangezette ontotheologische dramatiek van de zijnshistorische conceptie is met andere woorden verdwenen. Wel is er nog steeds sprake van een ontificering van het zijn – niet (alleen) de zijnden, maar (ook) het zijn zelf geeft zich, licht op, is op een of andere wijze aanwezig –, maar in plaats van goddelijke trekken heeft het zijn nu veel menselijker trekken gekregen. De notie van 'zijnsschikkingen' impliceert dat het zijn op een belangrijk punt de mens vervangt als subject van de geschiedenis. Niet de mens maar het zijn zelf beschikt over de wijze waarop het zijn der zijnden verstaan wordt. De rol van het menselijk verstaan is gereduceerd tot een receptieve betrokkenheid op het oplichten van het zijn zelf waarin ons de zin van het aanwezig zijn van de zijnden geopenbaard wordt. Het ontwerp karakter van het verstaan wordt aan het zijn zelf toegeschreven: niet het (menselijk) verstaan ontwerpt de zin van het aanwezig zijn van de zijnden als *physis*, *logos*...etcetera, maar het zijn zelf ontwerpt zijn eigen zin.

Deze consequentie van de opvatting van het zijn als 'schikking' is mijns inziens onhoudbaar. Zij impliceert dat het oneindig veelvoudige aanwezig zijn van de zijnden zich als het ware met zijn betekenis op het voorhoofd geschreven aandient. Alsof de zijnden in hun verschijnen zelf al gestempeld zouden zijn met de merktekens 'substantie', 'subject', 'wil' enzovoorts. Deze merktekens zijn echter de merktekens van het menselijk verstaan. Het verstaan stempelt (*prägt*) het zijn der zijnden met zijn

1. Verg. bij voorbeeld Kants *These über das Sein in Wegmarken*, p. 472; en *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens*, p. 23-25.

merktekens. De vraag is hoe Heidegger ertoe komt de verschillende zin-bepalingen (*Prägungen*) van het zijn der zijnden aan het zijn zelf toe te schrijven. Ik heb de indruk dat deze toeschrijving grotendeels het gevolg is van een verkeerd alternatief met betrekking tot het verstaan. In het vroege werk ontwikkelt Heidegger, zoals we gezien hebben, een conceptie van het verstaan als geworpen ontwerp. Dit betekent dat verstaan zowel receptief als creatief, zowel bepaald als bepalend, passief en actief is. Vanaf ongeveer de jaren veertig lijkt Heidegger beide aspecten van het verstaan op te splitsen. Enerzijds is er het actieve, zich van de zijnden meester makende verstaan dat het zijn der zijnden onderwerpt aan zijn (zin)voorstellingen. Deze vorm van louter ontwerpend-onderwerpend verstaan is volgens Heidegger kenmerkend voor het moderne subject vanaf Descartes. Daartegenover stelt Heidegger dan het ontvangende, luisterende verstaan (denken) dat zich helemaal openstelt voor de *Lichtung* van het zijn. Deze vorm van verstaan is louter geworpen, en wel geworpen in het ontwerp dat, aldus de suggestie van Heidegger, het zijn zelf ons zou aanbieden. In het ontvangende verstaan (denken) nemen we deze geworpenheid op ons: we voegen ons naar de beschikkingen van het zijn zelf.

Het louter ontwerpend-onderwerpend verstaan en het louter geworpen, zich voegende verstaan moeten mijns inziens opgevat worden als twee vormen van bedrieglijk zelfbegrip. De bron van het zelfbedrog is in het eerste geval de angst, in het tweede geval het verlangen. De erosie van het ontotheologisch zijnsbesef betekent dat het subject de garantie verliest van een tijdloze grond van zijn bestaan en verstaan. De angst, opgeroepen door de grondloosheid van het bestaan en verstaan, wordt bezworen en gecamoufleerd door de functies van de ontotheologische God over te nemen. In de poging zelf grond te worden van zijn eigen bestaan en verstaan, werpt het moderne subject zich op als heer en meester van de zijnden en als autonome zin- en waardenproducent. De vlucht in het louter ontwerpend-onderwerpend verstaan is echter een vorm van zelfbedrog: het is een miskennis van de geworpenheid, d.i. het feit dat het subject (het *Dasein*) niet grond is van het eigen bestaan en verstaan.

Wanneer het ontwerpend-onderwerpend verstaan gebaseerd is op de miskennis van de geworpenheid, dan is het geworpen, zich voegende verstaan gebaseerd op de miskennis van het ontwerpkenmerk van het verstaan. Ook hier is sprake van een bedrieglijk zelfbegrip dat in dit geval gemotiveerd wordt door het verlangen. Net als de angst wordt het verlangen opgeroepen door de contingentie van het zijn, van ons zijn. Maar de beweging van het verlangen is precies omgekeerd aan de beweging van de angst.

Is de vlucht naar voren, de poging tot eigenmachtige beheersing, het symptoom van een angst die men niet kan verdragen, de regressie, de poging het eigen zijnstekort als het ware op te laten gaan in een 'volheid', is het teken van een blind verlangen. Gedreven door het verlangen geheel op te gaan in de zich openbarende zijnsvolheid, poogt het subject de sporen van zijn eigen, altijd tekortschietende ontwerp uit te wissen. Het illusoire ideaal van een zichzelf funderende autonomie is hier dus ingeruild voor het even illusoire ideaal van een volledig heteronome geworpenheid in een ons omvangend zijn.

Dit misplaatste alternatief nu, van ofwel een onderwerpend-ontwerpend, ofwel een geworpen, zich voegend verstaan, heeft consequenties voor de visie op de zin-bepalingen van het zijn, i.e. de zijnsbetekenissen die Heidegger in het hierboven aangehaalde citaat aangeeft. Op grond van dit alternatief kunnen de zijnsbetekenissen slechts beschouwd worden als ofwel het product van een individueel ontwerp, ofwel de beschikking van het zijn zelf. De zijnsbetekenissen zijn echter noch het resultaat van een individueel ontwerp, noch verwijzen zij naar een beschikking van het zijn zelf. Eerst en vooral behoren de zin-bepalingen tot de geworpenheid van het individuele *Dasein*. Om terug te komen op de metafoor uit hoofdstuk IV, de zin-bepalingen kunnen opgevat worden als de diverse, historische huizen van het zijn. Onze geboorte betekent de geworpenheid in een van de huizen van het zijn. Alleen op grond van deze geworpenheid is het individuele ontwerp mogelijk. Het individuele verstaan is nooit een *creatio ex nihilo*, het wordt altijd voorafgegaan en bepaald door een al bestaande uitleg van het zijn der zijnden. Deze huizen van het zijn, die gedurende een bepaalde periode de overheersende zin van het zijn vastleggen, worden niet door het zijn zelf gebouwd. Ze worden door mensen gebouwd (ontworpen), niet 'de mens', ook niet een individuele mens, maar mensen, in hun verscheidenheid en gemeenschappelijkheid.

In concreto zijn de huizen van het zijn niets anders dan de specifieke talen en werelden waarin mensen leven. Die taal en wereld zijn nooit het bezit of het 'maaksel' van het individu, maar netzomin kunnen zij – zoals Heidegger met betrekking tot de taal suggereert – geïdentificeerd worden met het zijn zelf¹. Taal en wereld zijn het concrete 'tussen' dat bemiddelt tussen het individuele *Dasein* (verstaan) en het aanwezig zijn van de zijnden, inclusief het zijnde dat wij zelf zijn. Ze zijn datgene via welke wij ons eigen zijn en het zijn van de zijnden verstaan. Taal en wereld bestaan slechts in zoverre gemeenschappen van vele verschillende mensen de taal levend houden door haar te spreken, te schrijven en te lezen, en de wereld in stand houden door de gebruiken en tradities, de instituties en rituelen ervan door te geven. Hun leven en sterven hangt af van de mensen.

§5 Oorsprong

De visie dat de geschiedenis beschouwd moet worden als een geschiedenis van 'schikkingen' van het zijn, roept nog een ander probleem op. De verbinding, in de

1. De identificatie van zijn en taal (logos) vindt plaats in het latere werk. Volgens Richardson moet de *Logos* in het gelijknamige essay van Heidegger uit 1951 begrepen worden "als het proces van het zijn zelf". In dat licht moeten we, aldus Richardson, ook "de betekenis begrijpen van zinnen als: 'de taal is het huis van het zijn' en 'de taal is de taal van het zijn zoals de wolken wolken van de hemel zijn'" (beide in *Brief über den "Humanismus"*, WM p. 311 en 360). Het citaat van Richardson stamt uit *Lacan avec les philosophes* (Parijs 1991) p. 194. Verg. ook *Unterwegs zur Sprache* (p. 185 en p. 200 e.v.) waar Heidegger het heeft over "Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens". Niet de identiteit van taal en zijn maar juist het niet samenvallen van taal en zijn maakt het mogelijk dat – zoals Heidegger terecht zegt – de woorden de dingen laten verschijnen.

notie van 'zijnsschikking', van de betekenis van zijn als aanwezig zijn enerzijds, en de verschillende zinsbeschikkingen van het zijn anderzijds, roept de vraag op naar de verhouding van beide. Welke status heeft de betekenis van zijn als aanwezig zijn ten opzichte van de betekenissen van zijn als *physis*, *logos*, substantie...? Moet aanwezig zijn ook opgevat worden als een zinsbeschikking, een *Schickung*, van het zijn zelf? Dat lijkt inconsequent aangezien de betekenis van zijn als aanwezig zijn voorondersteld is in alle zinsbeschikkingen van het zijn.

In *Zeit und Sein* lost Heidegger dit probleem als volgt op. Hij noemt het aanwezig zijn (*Anwesenheit*) de "anfängliche Schickung von Sein" die in de loop van de geschiedenis "mehr und mehr verdeckt wird"¹. De 'zijnsschikkingen' wisselen elkaar niet af, ze sedimenteren. De 'schikking' van het aanwezig zijn kunnen we in dit licht begrijpen als de oudste sedimentatielaag die de ondergrond vormt voor alle volgende 'schikkingen' van het zijn. Als zodanig heeft de betekenis van aanwezig zijn een aparte status: Heidegger spreekt in dit geval niet slecht van 'schikking', maar van *Seins-Geschick* (SD, p. 9). De betekenis van zijn als aanwezig zijn is noodlot omdat

"...diese Prägung des Seins sich längst ohne unser Zutun oder gar Verdienst entschieden [hat]. Demnach sind wir in die Kennzeichnung des Seins als Anwesen gebunden. Sie hat ihre Verbindlichkeit aus dem Beginn der Entbergung des Seins als eines Sagbaren, d.h. Denkbaren. Seit dem Anfang des abendländischen Denkens bei den Griechen hält sich alles Sagen von 'Sein' und 'ist' im Andenken an die das Denken bindende Bestimmung des Seins als Anwesen." (SD, p. 6-7)

Het feit dat het denken (verstaan) gebonden is aan de bepaling van zijn als aanwezig zijn, is ons al bekend uit het vroege werk (cf. hoofdstuk II en III). De verklaring van de noodzaak van deze binding echter, is in het vroege werk anders, en mijns inziens veel overtuigender, dan in *Zeit und Sein*. De nuchtere analyses van het verstaan in het vroege werk maken duidelijk waarom aanwezig zijn de voor ons onontkoombare betekenis van zijn is. Denken of, in het algemeen, verstaan is slechts mogelijk voor zover ons überhaupt iets (zijnden) tegenwoordig kan zijn. In alles wat we te melden hebben over het zijn der zijnden, in alles wat het zijn der zijnden ons te melden heeft, is deze betekenis van zijn voorondersteld. Zonder aanwezig zijn zou er überhaupt niets meldbaars en niets te melden zijn. Kort samengevat was de algemene conclusie naar aanleiding van het vroege werk: voor zover en zolang als er sprake is van *Dasein*, c.q. van verstaan, geschiedt het zijn als aanwezig zijn, en dat wilde zeggen, als tijd.

In *Zeit und Sein* wordt de noodzaak van de binding van het denken aan het zijn als aanwezig zijn niet toegeschreven aan de verhouding van denken en zijn, maar, in eerste instantie althans, louter aan het zijn zelf. Zoals in de vorige paragraaf al opgemerkt, het is kenmerkend voor heel Heideggers latere werk dat het verstaan alleen nog een passieve, receptieve, toeschouwende rol heeft. Elk spoor van het transcendentie- en

1. *Zur Sache des Denkens* (SD), p. 9.

ontwerpkarakter van het verstaan is verdwenen. Het gevolg van deze reductie van de rol van het verstaan is dat het aanwezig zijn niet anders beschreven kan worden dan als een *Geschick* dat zich zonder ons toedoen voltrekt. De verbintelijkheid, voor het denken, van de bepaling van zijn als aanwezig zijn kan vervolgens slechts toegeschreven worden aan het noodlotskarakter van de openbaring van zijn als aanwezig zijn. Maar waarom juist deze bepaling van zijn, in tegenstelling tot de andere bepalingen (*logos, idea* etc.), noodlotskarakter heeft in die zin dat we er niet aan kunnen ontsnappen, blijft binnen dit perspectief uiteindelijk onverklaarbaar.

Heidegger beperkt zich in *Zeit und Sein* evenwel niet tot de constatering dat het aanwezig zijn noodlot is. Hij poogt het *Geschick* van het aanwezig zijn te verklaren door de oorsprong ervan te achterhalen. Het woord *Geschick* heeft bij Heidegger (ook) de heel letterlijke betekenis van 'gezonden'. *Geschick* betekent dan dat het zijn zich niet zelf geeft, het *wordt* gegeven (*geschickt*) als aanwezig zijn. Het zijn heeft dus zijn oorsprong in iets anders, en wel in een vooralsnog onbepaald *Es gibt*. Als het zijn de gave is van het 'es gibt', wat is dan, zo vraagt Heidegger zich af, het 'es' dat zijn geeft? Gezien de betekenis van zijn als aanwezig zijn, is de tijd een voor de hand liggende kandidaat voor het 'es' dat geeft. Heidegger concludeert dan ook dat

“...die eigentliche Zeit [erscheint] als das Es, das wir nennen im Sagen: es gibt Sein. Das Geschick, darin es Sein gibt, beruht im Reichen von Zeit.” (SD, p. 18)

De conclusie dat de tijd de oorsprong is van zijn, oftewel, dat de tijd het 'es' is dat zijn geeft, wordt door Heidegger echter onmiddellijk weer teruggetrokken. Deze terugtrekking van de conclusie dat de tijd de oorsprong is van (aanwezig) zijn, markeert een wending in de analyse. In plaats van een oorsprongsverhouding van zijn en tijd, blijkt er nu sprake van een 'samenhoren' van zijn en tijd. Zijn en tijd ontspringen tesamen aan een zelfde 'es gibt', een zelfde oorsprong, die Heidegger *Ereignis* noemt:

“Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im 'Es gibt Sein', 'Es gibt Zeit', als das Ereignis.” (SD, p. 20)

“Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: das Ereignis.” (SD, p. 20)

Het *Ereignis* is niet alleen oorsprong van zijn en tijd, het bepaalt volgens Heidegger ook de verhouding, c.q. het samenhoren, van zijn en tijd. Het blijft echter uitermate vaag wat die bepaling door het *Ereignis* inhoudt:

“Was beide Sachen [d.i. tijd en zijn] zueinander gehören lässt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen.” (SD, p. 20)

Met betrekking tot het *Ereignis* zelf kunnen we niet meer vragen wat het is en waar het vandaan komt:

“Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt* es das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhalts, gleich als wollten wir den Quell aus dem Strom herleiten. Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet.” (SD, p. 24)

Het is onmiskenbaar dat Heidegger met deze oorsprongsanalyse in kort bestek een alternatief heeft pogen te formuleren voor de vastgelopen analyse van de tijd als oorsprong van de zin van zijn in het vroege werk. Gezien de slechte ervaringen daarmee in het vroege werk, wordt de tijd nu nadrukkelijk niet als oorsprong aangewezen. Het verleggen van de oorsprong naar het *Ereignis* lijkt mij echter een noodoplossing die nauwelijks iets verheldert omtrent de samenhang van zijn en tijd. Over het geheel genomen blijkt Heideggers oorsprongsfixatie ook nu, net als in het vroege werk, een belemmering te zijn om die interpretatieve beweging te maken die mijns inziens het meest voor de hand liggend en uiteindelijk ook het meest verhelderend is, namelijk de interpretatie van (aanwezig) zijn *als* tijd.

Hoewel het weinig verheldert omtrent ‘tijd en zijn’, is Heideggers evocatie van het *Ereignis* als antwoord op de oorsprongsvraag op een andere manier zeer suggestief. De vraag naar de oorsprong is altijd de vraag naar de grond of de zin. Wanneer we vragen naar de oorsprong van het zijn, vragen we in feite waarom zijnden zijn en niet het niets ‘nietst’. Wanneer we vragen naar de oorsprong van het aanwezig zijn, vragen we in feite waarom het zijn voor ons geschiedt als aanwezig zijn, als tijd. Daarmee vragen we eigenlijk: waarom bestaan er wezens zoals wij, wezens die denken, die het zijn der zijnden verstaan? Wanneer we nu Heideggers “*das Ereignis ereignet*” opvatten als antwoord op deze oorsprongsvragen, dan zegt dit antwoord, op de keper beschouwd, niets anders dan: het (aanwezig) zijn geschiedt. Daarmee ondergraaft dit antwoord de pretentie van de oorsprongsvraag. Het verklaart niets. Het bevestigt alleen dat zijnden (aanwezig) zijn – een feit, een gebeuren, zonder grond of zin, waarin wij opgenomen zijn en waarvan wij, zo suggereert Heidegger, slechts getuige kunnen zijn.

Geraadpleegde literatuur

Geraadpleegde werken van Heidegger

Colleges (Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.)

- 1921/22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Band 61, 1985).
1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Band 63, 1988).
1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Band 20, 1988).
1925/26 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Band 21, 1976).
1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Band 24, 1975).
1927/28 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Band 25, 1977).
1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Band 26, 1978).
1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Band 29/30, 1983).
1930 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Band 31, 1982).
1931 *Aristoteles: Metaphysik IX* (Band 33, 1981).
1931/32 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Band 34, 1988).
1936-1938 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Band 65, 1989).
1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Band 45, 1984).
1942/43 *Parmenides* (Band 54, 1982).

Gepubliceerd werk

- 1912-1916 *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972.
1924 *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989 (oorspronkelijk een voordracht voor de Marburger Theologenschaft).
1927 *Sein und Zeit (SZ)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1977.

- 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* (KM), Klostermann, Frankfurt a.M. 1973.
- 1935 *Einführung in die Metaphysik* (EidM), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1987.
- 1936-1968 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.
- 1935-1946 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980.
- 1936-1939 *Nietzsche I*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961.
- 1939-1946 *Nietzsche II*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961.
- 1936-1953 *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1985.
- 1919-1961 *Wegmarken* (WM), Klostermann, Frankfurt a.M. 1978.
- 1944-1955 *Gelassenheit*, Verlag Günther Neske 1985.
- 1949-1955 *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1978.
- 1955-1956 *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1986.
- 1955-1957 *Identität und Differenz* (IdD), Verlag Günther Neske, Pfullingen 1978.
- 1950-1959 *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1979.
- 1962-1964 *Zur Sache des Denkens* (SD), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976.
- 1966-1973 *Vier Seminare*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977.

Geraadpleegde literatuur in verband met Heidegger

- Arendt, H., *The Life of the Mind* (Two Vol.), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977-1978.
- Arendt, H., *Martin Heidegger at Eighty*, in: *Heidegger and Modern Philosophy* (ed. M.Murray), Yale University Press, New Haven/London 1978.
- Aristoteles, *Analytica Prior (Prior Analytics)*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1983.
- Aristoteles, *De Anima/Peri Psuchè (On the Soul)*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1986.
- Aristoteles, *De Interpretatione/Peri Hermeneias (On Interpretation)*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1983.
- Aristoteles, *Metaphysica (Metaphysics)* (2 delen), Loeb Classical Library, Cambridge/London, 1977-1980.
- Aristoteles, *Physica (Physics)* (2 delen), Loeb Classical Library, Cambridge/London 1977.
- Berger, H., *Van theologie naar mystieke metafysica? Heidegger en Bataille*, Tilburg University Press 1989.
- Bernet, R., *Transcendence et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Bernet, R., *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983.

- Boer de, Th., *Van Brentano tot Levinas. Studies over fenomenologie*, Boom, Meppel/Amsterdam 1989.
- Boer de, Th., *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, Meinema, 's-Gravenhage 1991.
- Bonitz, J., *Index Aristotelicus (Secunda Editio)*, Academische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1955.
- Courtine, J.F., *Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Dastur, J., *Heidegger et la question du temps*, Presses Universitaires de France, Parijs 1990.
- Derrida, J., *Violence et métaphysique*, in: *L'écriture et la différence*, Editions de Minuit, Parijs 1967.
- Derrida, J., *Ousia et gramma*, in: *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Parijs 1972.
- Derrida, J., *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, in: *Heidegger, Cahier de l'Herne* (ed. M.Haar), Parijs 1983.
- Descartes, *Meditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques*, Librairie philosophique J.Vrin, Parijs 1967.
- De Schutter, D., *Heidegger en de vraag naar de waarheid*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* (48), Leuven 1986.
- Duintjer, O.D., *De vraag naar het transcendentale, vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden Universiteit Pers 1966.
- Feick, H., *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980.
- Ferry, L., en Renaut, A., *Heidegger et les Modernes*, Editions Grasset & Fasquelle, Parijs 1988.
- Friedländer, *Plato. An Introduction*, New York 1958.
- Fynsk, C., *Heidegger: Thought and Historicity*, Cornell University Press, Ithaca 1986.
- Gadamer, H.G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983.
- Gethmann, C.F., *Zu Heideggers Wahrheitsbegriff*, Kant-Studien (65) 1974.
- Gethmann-Siefert, A., en Pöggeler, O. (Herausg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- Grondin, J., *L'alètheia entre Platon et Heidegger*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* (87), Parijs 1982.
- Held, K., *Heidegger et le principe de la phénoménologie*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Janicaud, D., en Mattéi, J.F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, Presses Universitaires de France, Parijs 1983.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.
- Kelkel, A., *Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du Dasein*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.

- Kisiel, T., *Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (1925)*, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger* (Herausg. W. Orth), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983.
- Kockelmans, J.J., *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's later Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1984.
- Kockelmans, J.J. (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington D.C. 1988.
- Krell, D.F., *Being and Truth, Being and Time*, in: *Res. Phenomenology* (6), 1976.
- Krell, D.F., *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pennsylvania State University Press, University Park/London 1986.
- Lacan avec les philosophes*, Editions Albin Michel, Parijs 1991.
- Lacan, J., *Ecrits*, Seuil, Parijs 1966.
- Levinas, *Het menselijk gelaat*, Baarn 1978.
- Marx, W., *Gibt es auf Erden ein Mass?*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1986.
- Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven/London 1978.
- Orth, W. (Herausg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983.
- Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Freiburg/New York 1988.
- Oudemans, Th.C.W., *Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica*, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 80e jaargang (nr.1) 1988.
- Oudemans, Th.C.W., *De hermeneutische cirkel: de keerzijde*, in: *Filosofie aan de grens* (red. H.P. Kunneman en Th.C.W. Oudemans), Van Gorcum, Assen/Maastricht 1992.
- Peperzak, A., *Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie* (Herausg. A.Gethmann-Siefert en O.Pöggeler), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- Peperzak, A., *Einige Fragen zum Thema "Hegel und Heidegger"*, in: *Heideggers These vom Ende der Philosophie* (Herausg. M.F. Fresco, R.J.A. van Dijk, H.W.P. Vijgeboom), Bouvier Verlag, Bonn 1989.
- Plato, *Pheadrus/Pheadros*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1977.
- Plato, *Philebus/Philebos*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1982.
- Plato, *Republic/Politeia (De Staat)* (2 delen), Loeb Classical Library, Cambridge/London 1982-1987.
- Plato, *Sophist/Sophistoi*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1980.
- Plato, *Symposium/Symposion*, Loeb Classical Library, Cambridge/London 1975.
- Pöggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1983.
- Richardson, W.J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963.

- Robert, J.D., *La critique de l'onto-théologie chez Heidegger*, in: *Revue Phil. Louvain*, (78) 1980.
- Sallis, J., *Into the Clearing*, in: *Heidegger. The Man and the Thinker* (ed. T. Sheehan), Precedent, Chicago 1981.
- Sallis, J., *Imagination and the Meaning of Being*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Schürmann, R., *Que faire à la fin de la métaphysique?*, in: *Heidegger, Cahier de l'Herne* (ed. M. Haar), Parijs 1983.
- Sheehan, T. (ed.), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Precedent, Chicago 1981.
- Sheehan, T., *Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on Aristotle*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Taminiaux, J., *L'essence vraie de la technique*, in: *Heidegger, Cahier de l'Herne* (ed. M. Haar), Parijs 1983.
- Taminiaux, J., *Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Tugendhat, E., *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, München 1958.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1970.
- Van Haute, Ph., *Psychoanalyse en filosofie*, Uitgeverij Peters, Leuven 1989.
- Vedder, B., *Erfgenenamen van de Toekomst – Heideggers vraag naar zijn als de vraag naar zin*, Tilburg University Press 1990.
- Verhoeven, C., *Aristoteles. Het Oppervezen. Metaphysica Lambda*, (vertaling, inleiding en annotatie), Ambo, Baarn 1989.
- Verhoeven, C., *Het subject in de metafysica*, in: *Filosofie aan de grens* (red. H.P. Kunneman en Th.C.W. Oudemans), Van Gorcum, Assen/Maastricht 1992.
- Visser, G., *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, SUN, Nijmegen 1987.
- Volpi, F., *Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.
- Die Vorsokratiker*, (Keuze van fragmenten, vertaling en annotatie van J. Mansfeld), Reclam, Stuttgart 1987.
- Ijsseling, S., *Heidegger. Denken en danken, geven en zijn*, Antwerpen 1964.
- Ijsseling, S., *Heidegger and the destruction of ontology*, in: *Man World* (15) 1982.

1. Heideggers afwending van de overgeleverde metafysica loopt uit op een terugval in de ontotheologie.
2. Het hardnekkig voortbestaan van de ontotheologie heeft minder te maken met overtuigingen omtrent God, dan met een bepaald denkpatroon dat niet ingesteld is op het toevallige, het veelvoudige, het nieuwe, het contingente.
3. De hoofdvraag van Heideggers oeuvre is niet de vraag naar de zin van zijn maar de vraag naar zijn en tijd.
4. Aan angst en verlangen, de twee belangrijkste drijfveren van het menselijk verstaan en bestaan, kunnen wij niet ontsnappen omdat wij niet aan de tijd kunnen ontkomen.
5. Een van de meest radicale stellingen van Heideggers werk - dat *alètheia* vervangen wordt door *homoioosis* (adaequatio) - is tevens een van de slechtst beargumenteerde.
6. Ook al bestaat dé waarheid niet, ontkenning van de waarheidspretentie van het denken (verstaan) is een vorm van intellectueel zelfbedrog.
7. De overgeleverde metafysica is gebaseerd op een miskenning van de tijd.
8. Hoe veelzeggend het woord ook is, Heideggers fixatie op het woord *alètheia* heeft de reikwijdte van zijn denken aanzienlijk vernauwd.
9. Wijsbegeerte is meer begeerte dan wijsheid.
10. Het zou een hele vernieuwing zijn wanneer men na zou laten ieder jaar het onderwijs te vernieuwen.